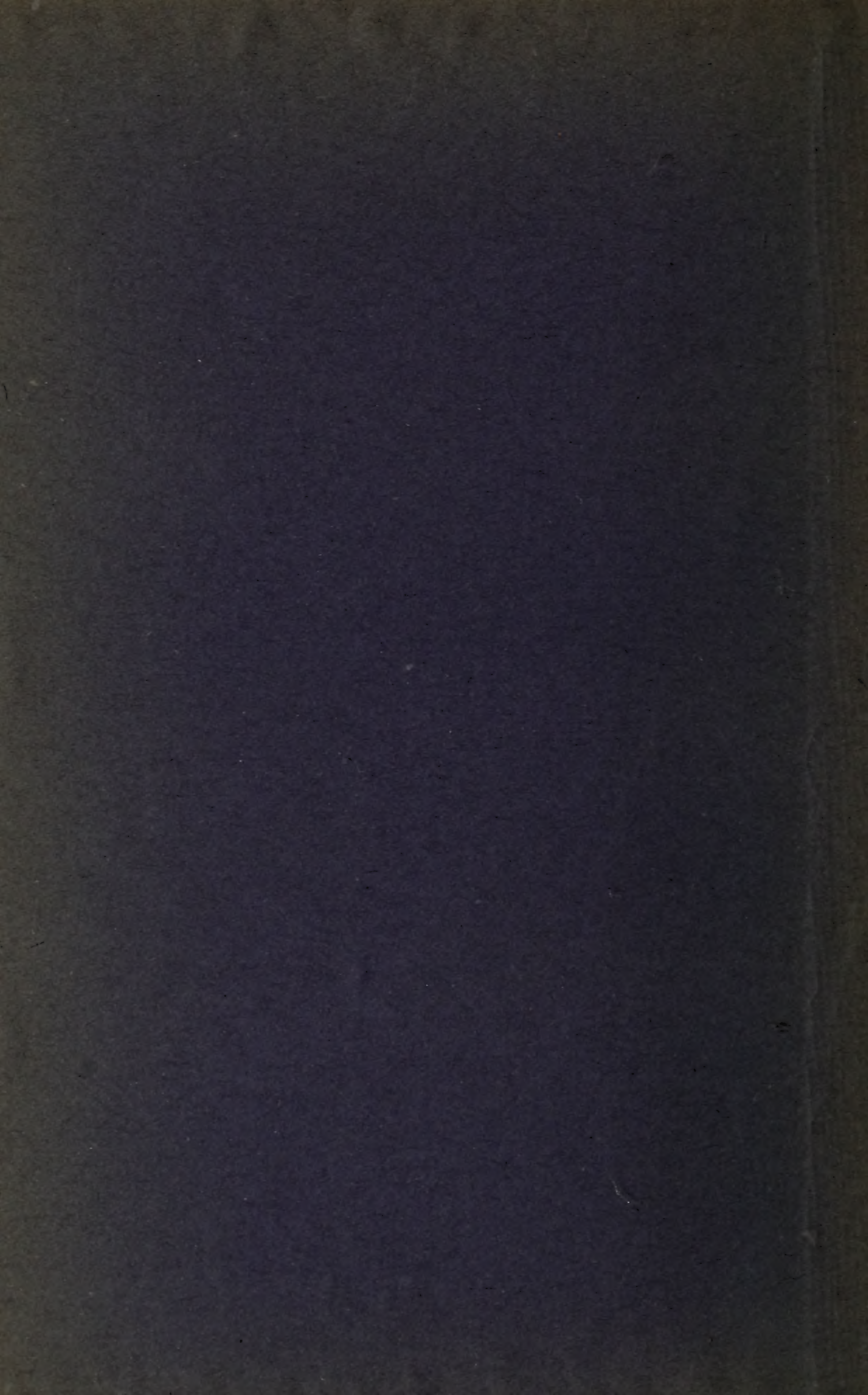
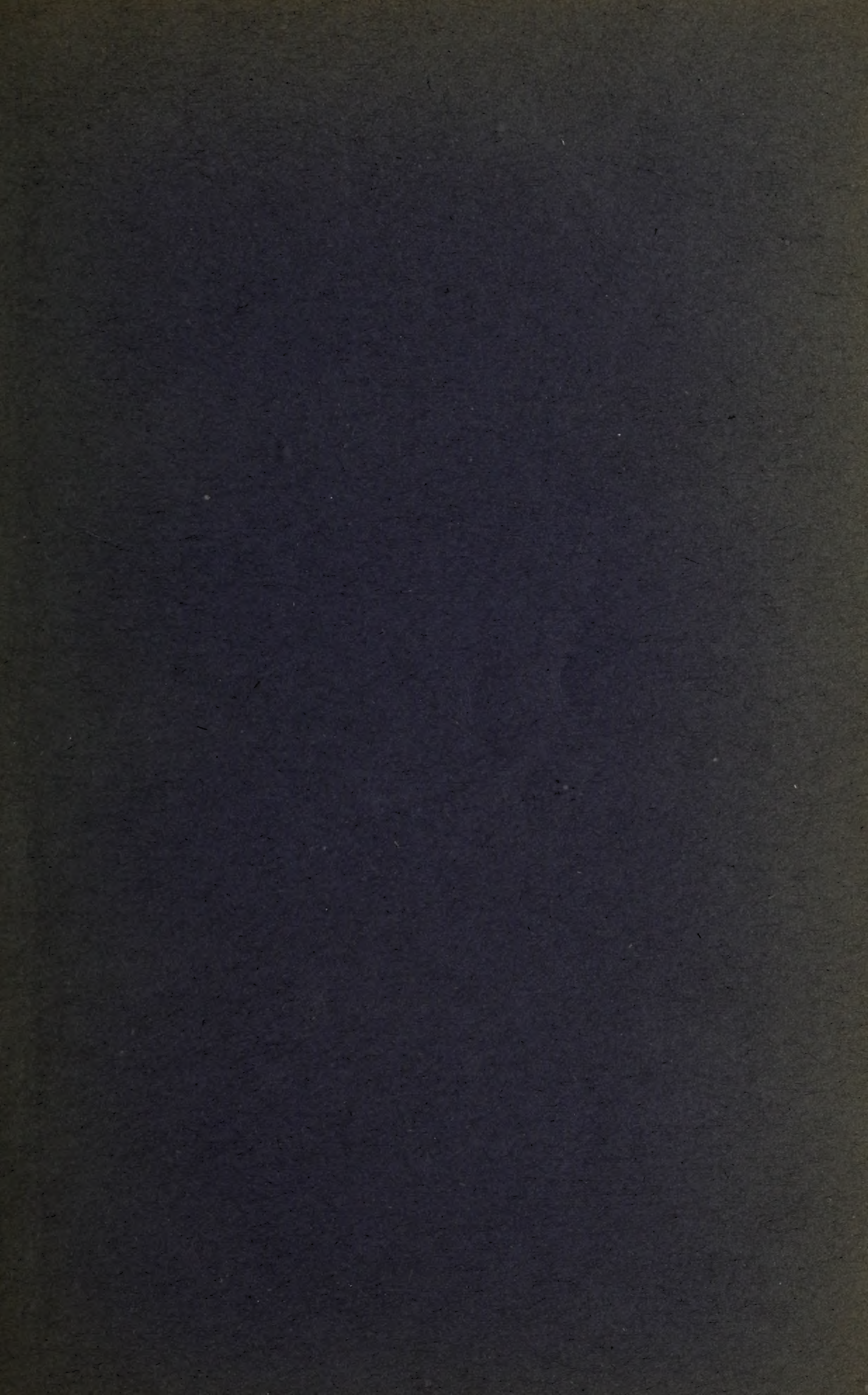
GEORG GRÜTZMACHER

HIERONYMUS

DRITTER BAND







STUDIEN

ZUR

GESCHICHTE DER THEOLOGIE UND DER KIRCHE

HERAUSGEGEBEN

VON

N. BONWETSCH
GÖTTINGEN

UND

R. SEEBERG
BERLIN

ZEHNTER BAND, II. HÄLFTE

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1908

HIERONYMUS

EINE BIOGRAPHISCHE STUDIE ZUR ALTEN KIRCHENGESCHICHTE

VON

LIC. DR. GEORG GRÜTZMACHER

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE

DRITTER BAND

SEIN LEBEN UND SEINE SCHRIFTEN VON 400 BIS 420

BERLIN

TROWITZSCH & SOHN

1908

Vorwort.

Der vorliegende dritte Band bringt die Biographie des Hieronymus zum Abschluß. Es sind freudige und zugleich schmerzliche Empfindungen, die mich bei der Vollendung einer Arbeit bewegen, der ich, wenn auch mit manchen Unterbrechungen, mehr denn sechs Jahre gewidmet habe. Ich bin froh, endlich ein Ganzes vorlegen zu können, aber anderseits trenne ich mich ungern von der Persönlichkeit, die mein Interesse bis in die kleinsten Einzelheiten seines reichen Lebens und seiner umfassenden wissenschaftlichen Arbeiten erregt hat. Am Abschluß einer solchen Biographie möchte man wieder von Anfang beginnen, da man gewisse Unvollkommenheiten erst jetzt empfindet. Dankbar bin ich, daß von der kompetenten Gelehrten protestantischer und katholischer Konfession die Biographie eine so freundliche Aufnahme gefunden hat.

Nur einen Punkt möchte ich aus den Besprechungen meines Buches herausgreifen. Man hat gemeint, daß mein Urteil über den Charakter des gelehrten Kirchenvaters von Band zu Band milder geworden ist. Ich glaube nicht, daß sich mein Urteil in den Grundzügen geändert hat, aber ich gebe zu, daß die intimere Kenntnis und tiefere Nachempfindung der Persönlichkeit den Biographen wie überall auch bei einem so komplizierten Menschen, wie es der vielgewandte

Dalmatiner ist, Licht und Schatten in gerechterer Weise verteilen läßt.

Ein Nachruhm ohnegleichen ist Hieronymus geworden. Er ist von der katholischen Kirche neben Ambrosius, Augustin und Papst Gregor zu der höchsten Würde eines doctor ecclesiae, eines Schutzpatrons der christlichen Wissenschaft, erhoben und noch von dem Humanisten Erasmus als der göttliche Hieronymus, der erste unter den lateinischen Theologen, gepriesen worden. Und obwohl fast 1500 Jahre seit seinem Tode verflossen sind, verdient er es, daß man sich mit ihm beschäftigt, mit ihm, der noch zu dem Geschlecht unserer Tage durch seine bis heute in der katholischen Kirche gebrauchte Bibelübersetzung redet.

Diesem dritten Bande ist ein Namen-, ein Sach- und ein Literaturregister beigegeben, die die Benutzung der Biographie erleichtern sollen.

Heidelberg, den 30. September 1907,
dem Todestage des Hieronymus.

Georg Grützmacher.

Inhaltsverzeichnis.

Das Leben des Hieronymus.

Seite

Kapitel X.

Der Origenistische Streit.

§ 42. Der Streit des Hieronymus mit Johannes von Jerusalem . 1—21
§ 43. Der Psalmenkommentar des Hieronymus . . . . 22—26
§ 44. Der Streit des Hieronymus mit Rufin bis zu der Abreise Rufins nach Aquileja . . . . 27—49
§ 45. Der Sieg der Antiorigenistischen Partei im Orient . . . 49—56
§ 46. Die Verdammung des Origenes in Rom und die Streitschrift des Rufin gegen Hieronymus . . . . 56—70
§ 47. Die Antwort des Hieronymus auf die Streitschrift Rufins 70—85
§ 48. Die Nachwirkungen des Origenistischen Streites im Orient 86—94

Kapitel XI.

Vom Origenistischen Streit bis zum Tode des Hieronymus.

§ 49. Der Tod der Paula . . . . 95—101
§ 50. Die Kommentare zu Sacharja, Maleachi, Hosea, Joel und Amos . . . . 102—114
§ 51. Der Streit des Hieronymus mit Augustin . . . . 114—137
§ 52. Das Leben in dem Mönchskloster des Hieronymus und in den Nonnenklöstern der Paula . . . . 137—154
§ 53. Der Streit des Hieronymus mit Vigilantius . . . . 154—163
§ 54. Der Danielkommentar . . . . 164—177
§ 55. Der Jesaiakommentar . . . . 178—193

Seite

§ 56. Die Plünderung Roms und der Tod des Pammachius und der Marcella . . . . 193—198
§ 57. Der Kommentar zum Ezechiel . . . . 199—211
§ 58. Der Jeremiakommentar . . . . 212—221
§ 59. Die wissenschaftlich-exegetische Korrespondenz des Hieronymus und sein Kommentar zur Apokalypse . . . . . 221—240
§ 60. Die asketisch-erbauliche Korrespondenz des Hieronymus in seiner letzten Lebensperiode . . . . 240—257
§ 61. Hieronymus und der Pelagianische Streit . . . . 257—280

Register.

1. Namenregister . . . . 281—287
2. Sachregister . . . . 287—291
3. Literaturregister . . . . 291—293

Kapitel X.

Der Origenistische Streit.

---

§ 42.

Der Streit des Hieronymus mit Johannes von Jerusalem.

Alles drängte gegen Ende des vierten Jahrhunderts dazu, daß die Kirche zu Origenes und seiner Theologie Stellung nähme. Der einst von seinem Bischof Demetrius Verdammte war von Hieronymus als der zweite Lehrer der Kirche nach den Aposteln gepriesen worden. Durch seine einzigartige Produktivität war Origenes der Großmeister und Systematiker der allegorischen Exegese der heiligen Schriften wie der Begründer des ersten wissenschaftlichen theologischen Systems geworden. Man lebte von seinem Geist. Er galt nicht nur für den Vater des Erzketzers Arius, sondern er war es auch; aber auch die Orthodoxie von Nicaea und Constantinopel gründete sich auf seine theologische Spekulation. Je weiter die kirchliche und dogmatische Entwicklung fortschritt und sich im Dogma verfestigte, um so mehr schien es nötig, das Erbe des Origenes, des epochemachenden Bahnbrechers der wissenschaftlichen Theologie, zu sichten. Die Universalität und Genialität seines Werkes bedrohte fortdauernd die Entwicklung, man mußte seine orthodoxen und heterodoxen Bestandteile von einander sondern.

Epiphanius von Salamis, dem leidenschaftlichen Vertreter einer streng traditionalistischen Theologie, fiel die Aufgabe zu, den Origenistischen Streit zu entfachen. 376 hatte er in dem

Panarion mit Sammeleifer und gelehrtem Additionswissen, aber ohne Urteil ein großes, die Ketzer aller Zeiten bekämpfendes Werk geschrieben. Hier hatte er bereits vier Sätze des Origenes in die Reihe der fluchwürdigen Ketzereien gestellt, und in dem Streit mit Johannes von Jerusalem prägte er dann die Formel: „Origenes der Vater des Arius und die Wurzel und der Urheber der anderen Ketzereien".[1]) Mit dem Angriff des Epiphanius auf die kirchliche Autorität des Origenes hatte der Kampf begonnen. Eine Scheidung der Geister mußte sich jetzt vollziehen. Die einseitige Verdammung des Origenes mußte seine Verehrer auf den Plan rufen. Sobald der Kampf in der heftigsten Weise entbrannt war, mußten alle vermittelnden Standpunkte verschwinden. Erst wenn man Origenes förmlich und feierlich zum Ketzer erklärt hatte, war die Quelle verstopft, aus der immer wieder Ketzereien hervorgehen konnten.

Wahrscheinlich im Jahre 393 erschien plötzlich ein gewisser Aterbius, ein wütender Antiorigenist — man hat in ihm einen Abgesandten des Bischofs Epiphanius vermutet — in Jerusalem.[2]) Hieronymus, der uns allein von diesem Manne und seinem Aufenthalt in Jerusalem berichtet, macht keine Andeutung, woher er kam oder in wessen Auftrag er handelte. Vielleicht haben wir ihn in den Kreisen der antropomorphitisch gesinnten ägyptischen Mönche zu suchen, die Origenes haßten. Sein terroristisches Auftreten, bei dem er von Gesinnungsgenossen unterstützt wurde, würde dazu stimmen. Dieser Mann verlangte von Hieronymus und Rufin eine bestimmte Erklärung über den Origenismus. Seit 378 hatte sich Rufin in Jerusalem in dem durch seine Freundin, die Römerin Melania, erbauten Kloster auf dem Ölberg niedergelassen, nachdem er 8 Jahre in Ägypten geweilt hatte.[3]) In Alexandria hatte er zu den Füßen des Didymus gesessen und innige Freundschaft mit den origenistisch gesinnten Mönchen der nitrischen Berge geschlossen. Zwei seiner nächsten Freunde, mit denen er einst in Ägypten zusammengewesen

---

[1]) Ep. 51,3 Epiphanii ad Joh., Vall. I, 243.

[2]) J. Brochet, S. Jérome et ses ennemis, Paris 1906, S. 420; Contra Rufin. III, 33, Vall. II, 561.

[3]) Contra Hier. II, 12, Vall. II, 642.

war, hatten einflußreiche Bistümer erlangt, Theophilus 385 zu Alexandria, Johannes 386 zu Jerusalem, beide wie Rufin Anhänger des Origenes. Rufin, eine schwerfällige Natur ohne Originalität, von starkem Fanatismus, war begeistert für Origenes, nicht weil er für ihn ein tieferes Verständnis besaß, sondern weil ihm seine Lehrer, vor allem der verehrte Didymus, diese Liebe eingeflößt hatten. Hieronymus ließ sich nun dem Aterbius und seinen Genossen gegenüber herbei und verdammte die Lehre des Origenes. Es war die erste öffentliche Lossage von seinem einst vielgerühmten und bewunderten Lehrer. Allerdings sei hier noch einmal bemerkt, worauf wir schon hingewiesen haben, daß Hieronymus so wenig wie Rufin ein tieferes Verständnis für das theologische System des Origenes besaß. Er war nie eigentlich Origenist gewesen, er hatte Origenes als Exegeten aufrichtig bewundert und nur seine exegetischen Schriften studiert. Die in diesen sich findenden Heterodoxien hatte er anfänglich meist ohne Kritik passieren lassen, bis er allmählich dagegen mißtrauisch wurde und sich erst schüchtern, dann offener dagegen verwahrte. Daß Hieronymus auch in der Periode, in der er den Origenes pries, nie bewußt heterodox war und daß er nie absichtlich für irgend welche Heterodoxien des Origenes durch seine Übersetzungen hatte Propaganda machen wollen, dürfen wir ihm durchaus glauben. Das angebliche Umsatteln des Hieronymus im Origenistischen Streite besteht lediglich darin, daß ihm die Heterodoxien des Origenes jetzt zum Bewußtsein kamen, und er sie nun aufs schärfste verdammte. Das Unerfreuliche und Unredliche dabei ist nur, daß er es so darstellt, als ob er immer so über Origenes geurteilt und seine Ketzereien perhorresziert habe. Rufin verschloß sich in seiner Zelle, um den Aterbius nicht zu empfangen. In Jerusalem lärmte dieser dann gegen Rufin und klagte ihn der Origenistischen Ketzerei an; aber Aterbius hätte, wenn er sich nicht schnell fortgemacht hätte, wie Hieronymus meint, nicht nur die Schläge seiner Briefe, sondern auch seiner Rechten zu fühlen bekommen.[1]) Rufin hatte eben in seinem Freunde, dem Bischof

[1]) Contra Rufin. III, 33, Vall. II, 561.

Johannes zu Jerusalem, einen starken Rückhalt, um solcher unberufenen Ketzerrichter sich zu erwehren.

Daß dieses Ereignis die Beziehungen des Hieronymus zu Rufin und Johannes verschlechtern mußte, ist natürlich. Besonders herzlich kann es aber auch vorher nicht gewesen sein. Wir hören nicht viel in den Jahren 386 bis 393 von einem Verkehr des Rufin und der Melania mit Hieronymus und Paula, obwohl seit 386 doch beide Jugendfreunde und die beiden adligen Römerinnen in nächster Nähe weilten. Nirgends in der Korrespondenz oder den Kommentaren des Hieronymus aus dieser Zeit finden wir den Namen des Rufin und der Melania genannt. Wäre das Verhältnis ein herzliches gewesen, so müßten wir Spuren davon haben. Die trotz aller Begeisterung für die Askese von ungebrochenem Adelsstolz beseelte Melania hatte dem Statthalter Palästinas bei ihrer Ansiedlung in Jerusalem sagen lassen: Wisse, wessen Tochter und wessen Frau ich bin! Jetzt bin ich die Magd Christi, aber lasse dich nicht täuschen durch die Demut meines Äußern, um mich gering zu achten. Wenn ich dir gesagt habe, wer ich bin, so wollte ich, daß dich nicht die Unkenntnis zu irgend einem falschen Schritt verleiten sollte.[1]) Es ist wohl möglich[2]), daß Melania, die das Prioritätsrecht gegenüber Paula besaß, als erste Römerin sich dem Mönchtum in die Arme geworfen zu haben, ihre Verwandte Paula als unangenehme Konkurrentin empfand. Die Mönchskolonie der Melania und Rufins am Ölberg ignorierte die Mönchskolonie der Paula und des Hieronymus in Bethlehem. Ganz war dies natürlich nicht möglich, aber das einzige, was wir hören, ist, daß Rufin mit Hieronymus gelegentlich Bücher austauschte.[3]) Rufin befand sich auch im Besitz der Kommentare und Briefe des Hieronymus, die er jedenfalls von ihm selbst erhalten hatte, wie seine Streitschriften zeigen.

---

[1]) Palladius Hist. Laus. c. 117.

[2]) Brochet, S. Jérome et ses ennemis S. 116.

[3]) Rufin hat Hieronymus Abschreiber aus seinen Mönchen des Ölberg-Klosters zur Verfügung gestellt, die dem Hieronymus Dialoge Ciceros für gute Besoldung abschreiben mußten, Ruf. Contra Hier. II, 8, Vall. II, 639.

Bei diesem gespannten Verhältnis zwischen den beiden abendländischen Mönchskolonien konnte leicht ein Funke, der in das unter der Asche glimmende Feuer fiel, die Flammen der Eifersucht zum Auflodern bringen. Es zeigte sich, daß die Weltflüchtigen der Welt des Hasses nicht den Rücken gekehrt hatten, obwohl sie es glaubten. Und wo Hieronymus an einem Streit teilnahm, trug er leicht durch Eitelkeit und Gehässigkeit ein gut Teil zu seiner Vergiftung bei. Nun leiden fast alle theologischen Streitigkeiten im Altertum unter der Verschleierung der sachlichen Gegensätze, da beide Parteien ihre Anschauung als die orthodoxe zu erweisen suchen. Der Origenistische Streit zeigt aber auch deshalb ein so merkwürdiges Gesicht, weil weder die Verteidiger des Origenes, noch seine Gegner ein tieferes Verständnis für ihn besaßen.

394 kam Epiphanius nach Jerusalem; wir wissen nicht, welcher äußere Anlaß ihn dorthin führte. Johannes nahm den wegen seiner Gelehrsamkeit und Orthodoxie berühmten und wegen seiner Verdienste um das Mönchtum viel gefeierten greisen Bischof in der festlichsten Weise auf und räumte ihm zuvorkommend in der Grabkirche die Predigt ein. Epiphanius aber benutzte die Gelegenheit, um in Gegenwart des Johannes wider Origenes und seine Irrlehren zu zeugen.[1]) Es war deutlich, daß Epiphanius die Predigt auf den anwesenden Johannes, dessen Origenistische Gesinnung ihm in dem persönlichen Verkehr entgegengetreten war, gemünzt hatte. Verhaltenes Lachen und Kopfschütteln des Gefolges des Johannes begleiteten die Worte des fanatischen Greises. Endlich wurde Johannes die Sache doch zu stark. Er sandte seinen Archidiakon zu Epiphanius mit der Weisung, seine Predigt zu beenden. Johannes war aufs äußerste gereizt, er empfand das Verhalten des Epiphanius als einen Mißbrauch des ihm gewährten Gastrechts. Als dann am Nachmittag desselben Tages die beiden Bischöfe sich in die Grabkirche zum Gottesdienst begaben, wurden dem cyprischen Bischof begeisterte Ovationen gebracht. Eine Volksmenge jeden Geschlechts und Alters drängte sich um ihn, reichte ihm die Kinder zum

---

[1]) Contra Joh. c. 11, Vall. II, 417.

Segnen dar und küßte seine Füße und die Zipfel seines Gewandes. Johannes, von kleinlicher Eifersucht über die Huldigungen, die man dem fremden Bischof entgegenbrachte, erfüllt, war so unvorsichtig, dem Epiphanius den Vorwurf zu machen, daß er absichtlich den Weg möglichst langsam mache und als endlich um 4 Uhr nachmittags der Gottesdienst in der Kreuzkirche begann, bestieg nicht, wie man erwartet hatte, Epiphanius, sondern Johannes die Kanzel und hielt eine derbe Predigt gegen die Antropomorphiten, die in bäurischer Einfalt glauben, daß Gott die Glieder habe, welche in den göttlichen Büchern beschrieben sind. „Die Augen, die Hände, den Rumpf des ganzen Leibes richtetest du gegen den Greis," so schreibt Hieronymus, „indem du ihn der dümmsten Häresie verdächtig machen wolltest." Trotzdem Johannes in wütendem Eifer, ermattet, mit trockenem Mund, mit zurückgebeugtem Nacken und zitternden Lippen seine Predigt geschlossen hatte, erhob sich der alte Epiphanius, der seinem heißblütigen Gegner gegenüber kaltblütige Ruhe bewahrt hatte: Er grüßte die Gemeinde und sagte: „Alles, was mein Bruder im Episkopat und mein Sohn dem Alter nach gesagt hat gegen die Häresie der Antropomorphiten, hat er gut und dem rechten Glauben gemäß gesagt, was auch ich meinerseits verdamme. Aber es ist billig, daß wir, wie wir diese Häresie verdammen, auch die perversen Dogmen des Origenes verdammen." Schallendes Gelächter und der Beifall der Menge folgte dieser schlagfertigen Abfertigung des Johannes. Der Krieg war jetzt erklärt. Der stolze, ehrgeizige Bischof von Jerusalem war tödlich verletzt über die Schlappe, die er erlitten hatte, und nicht geneigt zu einer gütlichen Verständigung mit Epiphanius. Epiphanius aber sah sich genötigt, Jerusalem vor der Wut seines gereizten Kollegen zu verlassen und sich nach Bethlehem in das Kloster des Hieronymus zu begeben, wo er Rückhalt zu finden hoffte. Hieronymus jedoch scheint den Bruch mit dem rachsüchtigen Bischof gefürchtet und Epiphanius noch einmal zur Rückkehr bewogen zu haben. Epiphanius kehrte gegen Abend nach Jerusalem zurück, aber um Mittag des folgenden Tages verließ er es wieder und kam in das Kloster nach Bethlehem zurück. Der Verständigungsversuch

zwischen Johannes und Epiphanius war gescheitert; Epiphanius war in bezug auf die Forderung der Verdammung des Origenes von unnachgiebigem Starrsinn, und Johannes blieb unversöhnlich, da er in seiner eigenen Kirche durch die Denunzierung als Origenistischer Ketzer aufs schwerste beleidigt war.[1])

Zu einem unheilbaren Bruch zwischen Epiphanius und Johannes kam es aber erst einige Zeit später durch die entgegen dem kirchlichen Brauch vollzogene Ordination Paulinians, des Bruders des Hieronymus, zum Priester für das Bethlehemitische Kloster.[2]) Epiphanius hatte diese Ordination in dem von ihm gegründeten Kloster zu Eleutheropolis[3]) vorgenommen, das nach Hieronymus nicht zur Diözese des Johannes gehörte. Trotzdem bedeutete dieser Akt einen unbefugten Eingriff in die Rechte des Johannes, da Paulinian in der Diözese Jerusalem im Kloster zu Bethlehem die geistlichen Funktionen ausüben sollte. Epiphanius nimmt in dem Brief an Johannes[4]) die ganze Schuld auf sich: „Als die Messe in der Stadtkirche zu Eleutheropolis, die neben dem Kloster lag, gefeiert wurde, haben wir den Nichtsahnenden durch Diakonen ergreifen und seinen Mund zuhalten lassen, damit er uns nicht im Namen Christi beschwöre und vielleicht Befreiung begehre, und ihn zuerst zum Diakon ordiniert, ihm die Furcht Gottes vorhaltend und befehlend, daß er amtiere. Er sträubte sich sehr, schrie, er sei unwürdig, und bezeugte, daß die schwere Last über seine Kräfte sei. Und als er bei dem heiligen Opfer amtiert hatte, haben wir ihm wieder mit großer Schwierigkeit den Mund zugehalten, ihn zum Priester ordiniert und gezwungen, in dem Kreis der Priester seinen Sitz zu nehmen.“ Ob hier Paulinian eine Komödie gespielt hat oder sich wirklich aus Furcht vor dem heftigen Johannes vor der Ordination zum Priester gesträubt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Mir scheint das letztere wahrscheinlich, da er seinen Bischof kannte, der einen solchen schweren Affront sich nicht ungerächt antun ließ.

---

[1]) Contra Joh. c. 14, Vall. II, 421.
[2]) Contra Joh. c. 10, Vall. II, 417.
[3]) Ep. 82, 8, ad Theophilum, Vall. I, 514.
[4]) Ep. 51, 1, Vall. I, 241.

Johannes aber brach mit dem Kloster zu Bethlehem die Kirchengemeinschaft ab und ging, als der Streit sich weiter zuspitzte, gegen die renitenten Mönche mit allen ihm zu Gebote stehenden Machtmitteln vor. Vor seiner Abreise nach Cypern schrieb Epiphanius noch Johannes einen offenen Brief, in dem er in unglaublicher Naivität dem Johannes gegenüber die Weihe Paulinians zu rechtfertigen suchte und ihn gleichzeitig der Ketzerei anklagte. Wir dürfen nicht, Geliebter, uns durch den Eigendünkel der Kleriker tragen lassen, so schreibt er dem auf seine Würde so eifersüchtigen Jerusalemischen Kollegen.[1]) Mit umständlicher Breite erzählt er Johannes, wie er Paulinian geweiht, und zum Schluß des Berichts setzt er hinzu, daß er den heiligen Priestern des Klosters in Bethlehem — gemeint sind Hieronymus und Vincentius — Vorwürfe gemacht habe, daß sie ihm nicht vorher geschrieben hätten, daß sie keinen Priester im Kloster hätten, der die Sakramente verwaltete, da die im Kloster vorhandenen Priester — es waren 5[2]) — aus mönchischer Scheu ihr Amt nicht ausübten. Für das Recht zu einer solchen Handlung in einer fremden Diözese beruft er sich auf die cyprischen Kirchenverhältnisse — sie scheinen eigenartige gewesen zu sein —: viele Bischöfe, mit denen wir in Kirchengemeinschaft stehen, ordinieren in unserer Kirchenprovinz Priester, deren wir nicht habhaft werden konnten, und senden zu uns Diakonen und Subdiakonen, die wir mit Dank aufnehmen. Aber Epiphanius sollte bereits vor dieser Ordination ausdrücklich dem Priester und Mönchsabt Gregor, der ihm den Wunsch des Johannes übermittelte, er solle keinen Priester ordinieren, ein diesbezügliches Versprechen mit den Worten gegeben haben: Bin ich etwa ein Jüngling, oder kenne ich die Kirchengesetze nicht! Epiphanius erklärte jedoch, daß er den Gregor und den Priester Zeno, der bei ihm war, gefragt habe, ob er dies getan hätte. Der Abt Gregor antwortete, daß er nichts davon wisse. Zeno aber sagte, daß, als mit ihm der Priester Rufin, er wisse nicht was, gelegent-

---

[1]) Ep. 57, 12, Vall. I, 315; ep. 51, 1, Vall. I, 239.

[2]) Contra Joh. c. 42, Vall. II, 452.

lich gesprochen habe, er auch dies gesagt habe: Glaubst du, daß der heilige Bischof einige ordinieren wird? Dabei sei die Rede stehen geblieben. Epiphanius — und wir dürfen ihm glauben — erklärte aber, daß er von diesem Gespräch nichts gehört habe.

Mit allen Mitteln suchte man nun Johannes gegen Epiphanius zu verhetzen und berichtete ihm, daß Epiphanius, wenn er die Messe beging, zu rezitieren pflege: Herr, stehe dem Johannes bei, daß er recht glaubt. Epiphanius, zur Rede gestellt, äußerte darauf mit fast komischer Naivität, daß er nicht so bäurisch sei, dies offen vor fremden Ohren zu sagen, aber in seinem Herzen allerdings immer darum bete. Er, dem die Orthodoxie Herzenssache war, schrieb mit dem ehrlichsten Eifer für das Seelenheil an seinen Jerusalemischen Kollegen: Deshalb beschwöre ich dich, Geliebtester, und zu deinen Füßen liegend bitte ich dich, gewähre mir und dir, daß du gerettet wirst, wie geschrieben steht: wie von einem verkehrten Geschlecht, so weiche von der Ketzerei des Origenes und allen Ketzereien. Dann zählte er ihm die 8 Hauptirrtümer des Origenes her. Er atomisierte ohne tieferes Verständnis das theologische System des Alexandriners und führte in buntem Durcheinander die einzelnen Ketzereien auf: seine subordinatianische Christologie, die Annahme, daß die Seelen Engel im Himmel waren, und nachdem sie gesündigt, in die Körper gebannt worden seien, die Lehre, daß der Teufel wieder zu seiner früheren Würde zurückkehren werde, die Tatsache, daß in der Geschichte vom Paradies Origenes die Röcke aus Fell, das Paradies, die Bäume allegorisch deute, daß er die Auferstehung des Fleisches verwerfe, die Meinung, daß Adam das Bild Gottes verloren habe. Epiphanius suchte alle diese Häresien aus der Schrift zu widerlegen, indem er dabei die allegorische Exegese des Origenes aufs schärfste bekämpfte: „Die Wahrheit der Geschichte hat er durch die Lüge der Allegorie depraviert.“[1]) Diese Exegese ist an allem Schuld. „Dich aber, Bruder, und das heilige Volk Christi, das dir anvertraut ist, und alle Brüder, die mit dir sind, und vor allem den Priester Rufin möge

---

[1]) Ep. 51, 4, Vall. I, 244.

Gott befreien von der Häresie des Origenes und von den andern Ketzereien und ihrem Verderben".[1]) Als Hüter der Orthodoxie mahnt er seinen irrenden Bruder, damit das Band des Friedens und der Liebe und die Predigt des rechten Glaubens nicht zerstört werde. Am Schlusse liest er dann dem Johannes noch den Text über ein anderes Vorkommnis. Epiphanius hatte bei seinem Besuch des Städtchens Anablatha bei Jerusalem den Vorhang der Kirche, auf den ein Bild Christi oder eines Heiligen gemalt war, zerrissen, empört über die Übertretung des Bildverbotes, und den zerrissenen Vorhang zur Bestattung eines armen Toten den Wächtern des Orts übergeben. Er bat nun Johannes, daß er dem Priester des Ortes befehle, den Vorhang anzunehmen, den er durch einen Lektor sende, und künftighin zu verordnen, solche Vorhänge, die durch unsern Glauben nicht erlaubt sind, nicht in den Kirchen aufhängen zu lassen. Endlich warnte er ihn vor dem Galater Palladius, der die Häresie des Origenes predige. Er fürchtete, daß der Verfasser der Historia Lausiaca, der von Ägypten nach Palästina zurückgekehrt war, die Origenistische Partei verstärke.

Diesen Brief des Epiphanius übersetzte Hieronymus ins Lateinische für einen Occidentalen Eusebius von Cremona, der gerade im Bethlehemitischen Kloster weilte und kein Griechisch verstand.[2]) Er nahm dadurch gegen Johannes und Rufin, die Epiphanius der Origenistischen Ketzerei anklagte, Partei, hatte aber doch nicht den Mut, dies öffentlich zu tun, indem er von Eusebius forderte, daß er seine Übersetzung nicht veröffentlichte. Es vergingen auch $1^1/_2$ Jahre, bis diese Hieronymianische Übersetzung plötzlich nach Jerusalem gebracht wurde. Ein falscher Mönch, der durch jemand bestochen war — Hieronymus vermutete später, daß Rufin die Hand im Spiel hatte[3]) —, war zum Judas geworden. Johannes war empört und wandte jetzt seinen ganzen Haß dem Hieronymus zu. Er bezichtigte ihn der Fälschung bei der Übersetzung des Briefes, und Hieronymus sah sich in einem ausführlichen

[1]) Ep. 51, 6, Vall. I, 248.
[2]) Ep. 57, 2, Vall. I, 304.
[3]) Contra Ruf. III, 4, Vall. II, 534.

Brief an seinen Freund Pammachius, den christlichsten Mann unter allen Vornehmen und den vornehmsten unter den Christen[1]), genötigt, seine Übersetzung zu verteidigen. Die Beschuldigung der Fälschung war — wir besitzen allerdings nur die Übersetzung des Hieronymus und nicht das Original des Epiphanius — grundlos. Hieronymus hatte den Brief, wie er zugibt, nicht wörtlich, sondern sinngemäß übersetzt und zum Teil gekürzt.[2]) Er hatte manche Sätze stärker akzentuiert, aber eine eigentliche Fälschung des Sinnes konnte man ihm nicht zum Vorwurf machen. Er berief sich deshalb auf seine Übersetzungsgrundsätze, daß er nur bei der heiligen Schrift, wo auch die Anordnung der Worte ein Geheimnis sei, Wort für Wort übersetze, bei andern Schriftwerken aber nach dem Beispiel des Cicero, Horaz, Terentius und Plautus nur den Sinn wiedergebe.[3]) Auch die LXX, die Evangelisten und Apostel verführen frei bei Zitaten aus dem alten Testament. Er hat diese Übersetzungsgrundsätze, die er hier aufstellte, allerdings im späteren Streit mit Rufin bei der Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* verleugnet.

Da Johannes sich an Hieronymus zu rächen suchte, so hatte dieser in den folgenden Jahren unter den Chikanen des gereizten Bischofs zu leiden. Johannes verbot zunächst seinen Priestern in Bethlehem, den Paulinian als Priester anzusehen.[4]) Dieser scheint aus Furcht vor Johannes sich nach Cypern zu Epiphanius begeben zu haben, um nur gelegentlich zur Visitation des Klosters nach Bethlehem herüber zu kommen. Johannes untersagte weiter seinen Priestern in Bethlehem, die Kompetenten des Klosters, die dort zur Taufe vorbereitet wurden, an Ostern zu taufen, so daß man sie nach Diospolis zu dem Confessorbischof Dionysius schicken mußte, der sie dann taufte.[5]) Die Mönche wagten auch nicht mehr die Geburtsstätte des Herrn zu besuchen: Wir sahen nur die Geburtshöhle des Herrn und,

---

[1]) Ep. 57, 12, Vall. I, 315.
[2]) Ep. 57, 10, Vall. I, 313.
[3]) Ep. 57, 5, Vall. I, 306.
[4]) Contra Joh. c. 42, Vall. II, 452.
[5]) Contra Joh. c. 42, Vall. II, 452.

während die Ketzer dieselbe betreten, seufzen wir von ferne stehend.[1]) Ja, Johannes machte sogar den Versuch, ein Verbannungsdekret gegen die unbequemen Abendländer zu erwirken. Wer hat jenes mächtigste wilde Tier besonders auf unsern Nacken gehetzt?[2]) so schreibt Hieronymus. Bei dem allmächtigen Minister des Theodosius, Rufin, hatte Johannes ein Verbannungsdekret erwirkt, und nur der plötzliche Tod Rufins — 25. November 395 — hinderte die Ausführung.[3])

Aber der Streit zwischen Johannes und Rufin einerseits und Epiphanius und Hieronymus anderseits blieb nicht auf den Boden Palästinas beschränkt. Jede Partei suchte Bundesgenossen herbeizuziehen. Epiphanius hatte bereits in einem an den Papst Siricius gerichteten, uns nicht mehr erhaltenen Brief Johannes als Ketzer denunziert,[4]) aber dieser scheint nicht reagiert zu haben. Aber auch Johannes mußte sich nach Bundesgenossen umsehen, und was lag für ihn näher als seinen ehemaligen Freund, Theophilus, der mit ihm in den Nitrischen Bergen Mönch gewesen war und nun den berühmten Stuhl zu Alexandria innehatte, für sich zu gewinnen. Ein Versöhnungsversuch, den der comes Palaestinas, Archelaus, zwischen Johannes und Hieronymus und seinen Mönchen gemacht hatte, war gescheitert. In Jerusalem sollten beide streitenden Parteien zu Ostern zusammenkommen. Eine große Schar der Mönche war auch erschienen; Johannes aber kam nicht. Er entschuldigte sich mit der Krankheit einer Frau, die ihm nahe stand. Hieronymus spottete über diesen nur vorgeschützten Grund. Archelaus bat Johannes doch an einem andern Tage zu kommen, aber jener war beschäftigt, wie Hieronymus höhnt, denn das Frauenzimmer hat nicht aufgehört zu brechen.[5]) Jedenfalls fürchtete sich Johannes vor den in großen Massen herbeigezogenen Mönchen, die ihm ihren Willen womöglich mit Gewalt aufgezwungen hätten. Hat doch wenige Jahre

---

[1]) Contra Joh. c. 42, Vall. II, 452.

[2]) Contra Joh. c. 43, Vall. II, 453.

[3]) Ep. 82, 10, ad Theophilum, Vall. I, 515.

[4]) Contra Joh. c. 14, Vall. II, 421.

[5]) Contra Joh. c. 39, Vall. II, 449 ff.

hernach Theophilus, durch die Mönche der Sketischen Wüste bedrängt, seinen Origenismus öffentlich abgeschworen.

Zwei Monate später kam der Priester Isidor nach Jerusalem, den Theophilus aus Alexandria auf Wunsch des Johannes gesandt hatte, um den Streit beizulegen.[1]) Isidor, ein ausgesprochener Origenist, mit dem Theophilus später nach seinem Abfall vom Origenismus in den heftigsten Streit geriet, war aber völlig ungeeignet für eine solche Friedensmission, da die Partei des Hieronymus in ihm keinen Gesandten, sondern einen Bundesgenossen des Johannes sah, und ihm das größte Mißtrauen entgegenbrachte. Isidor hatte bereits drei Monate vor seiner Ankunft einen Brief an Rufin, „den Führer des Heeres", wie ihn Hieronymus nennt, geschrieben, der seinen Feinden, dem Hieronymus und dem Priester Vincentius, irrtümlich in die Hände gespielt worden war, wir wissen nicht, da wir nur den Bericht des Hieronymus haben, ob nicht irgend welche häßliche Mittel angewandt wurden. In diesem Brief kündigte Isidor dem Johannes an, daß er bei seiner Ankunft in Jerusalem seine Gegner niederwerfen werde.[2]) Als aber Isidor kam, verlief der Versöhnungsversuch völlig resultatlos. Isidor gab den Brief des Theophilus an Hieronymus nicht ab, nach der Darstellung des Hieronymus darum, weil es Johannes hintertrieben hatte. In der persönlichen Verhandlung mit den Mönchen sollen zwar nach Angabe des Johannes dem Isidor gegenüber die Mönche die Orthodoxie des Jerusalemischen Bischofs nicht bestritten haben, Hieronymus aber erklärt dies für eine offene und unverschämte Lüge. Ohne daß Johannes seine Orthodoxie öffentlich bezeuge, wollten sie die Kirchengemeinschaft mit ihm nicht wieder aufnehmen. Der alte Epiphanius aber bestärkte die Mönche durch Briefe in ihrem Widerstand gegen Johannes, daß keiner mit Johannes leichtsinnig die Kirchengemeinschaft aufnehmen solle, ehe er nicht seine Orthodoxie bekannt habe.[3])

Johannes, der dem Epiphanius auf seine Anklage nicht geantwortet hatte, weil er wußte, daß dieser sich nicht überzeugen ließ,

[1]) Contra Joh. c. 39, Vall. II, 450.
[2]) Contra Joh. c. 37, Vall. II, 447.
[3]) Contra Joh. c. 39, Vall. II, 450.

verfaßte in Gegenwart des Isidor und, wie Hieronymus höhnt, unter dessen starker Mitarbeit eine Apologie, die an Theophilus gerichtet war und ihn von der Beschuldigung der Heterodoxie rein waschen sollte. Sie ist uns zwar nur in der Schrift des Hieronymus gegen Johannes von Jerusalem in lateinischer Übersetzung erhalten, aber wir haben an ihr doch eine wichtige Quelle aus dem gegnerischen Lager. Johannes beginnt mit einer servilen captatio benevolentiae an den alexandrinischen Bischof: Du Mann Gottes, mit apostolischer Gnade geschmückt, trägst Sorge für alle Kirchen und besonders für die in Jerusalem. Er dankt dem Theophilus, daß er den geeignetsten Mann Gottes, den Priester Isidor, gesandt habe, und stellt den ganzen Streit so dar, als ob es sich lediglich um eine Irrung handle, die durch die widerrechtliche Ordination Paulinians durch Epiphanius hervorgerufen sei.[1]) Die Zweifel an seiner Orthodoxie seien erst nachträglich von dem Priester Hieronymus und seinem Anhang gegen ihn erhoben worden. Er verteidigt sich dann gegen die Anschuldigung der Heterodoxie, indem er von den acht Vorwürfen, die ihm Epiphanius gemacht hatte, drei zu widerlegen sucht: Er lehne die subordinatianische Christologie des Origenes ab und bekenne sich zu dem Dogma von Nicaea und Konstantinopel, der Homousie des Vaters, Sohnes und Geistes, wolle zweitens betreffs des Ursprungs der Seele nichts von der Engellehre des Origenes wissen: „daß die Seele der Menschen aus dem Fall der Engel oder aus Verwandlung werde, haben wir weder einst geglaubt noch gelehrt, und bekennen, daß dies der kirchlichen Predigt fremd sei.“[2]) Auch spricht er drittens seinen Glauben an die Auferstehung des Leibes aus: „So hoffen wir in denselben Körpern, mit denen wir jetzt umgeben sind, mit denen wir jetzt begraben werden, aufzuerstehen.“ Daß Johannes dem Theophilus nicht den Verlauf des Streites mit strenger Wahrhaftigkeit dargestellt hatte, ist keine Frage. Die Heterodoxie des Johannes hatte Epiphanius erst zu seinem kirchenrechtlichen Übergriff, der Weihe Paulinians, den Anlaß gegeben. Auch hatte Johannes

---

[1]) Contra Joh. c. 37, c. 40, c. 44, Vall. II, 447 ff.

[2]) Contra Joh. c. 15, Vall. II, 422.

in der Verteidigung seiner Orthodoxie nur den Origenismus in den Punkten aufgegeben, in denen ihn die gesamte Kirche verwarf. Theophilus aber war damals noch ein Gesinnungsgenosse des Johannes, der bei Festhalten an der offiziellen Orthodoxie ein Anhänger des Origenes war.

Jetzt wandte sich Hieronymus ebenfalls an Theophilus, um sich gegen die Anklage des Johannes zu verteidigen und gegen seine Darstellung des Streites Verwahrung einzulegen. Wußte er doch, daß es äußerst gefährlich war, sich die Feindschaft des mächtigen und gewalttätigen Bischofs von Alexandria zuzuziehen. Es ist der erste Brief, den er mit Theophilus in Sachen dieses Streites wechselte. Theophilus hatte Hieronymus, wie wir aus einem früheren Brief entnehmen, energisch gemahnt, nicht gegen die Kirchengesetze zu verstoßen; dies hieß nichts anderes, als er solle sich dem Bischof Johannes unterwerfen. Hieronymus hatte darauf in einem selbstbewußten Tone geantwortet: „Betreff deiner Mahnung wegen der kirchlichen Kanones sage ich dir Dank: den der Herr liebt, den weist er zurecht, und er schlägt den Sohn, den er aufnimmt; aber wisse, daß uns nichts heiliger ist, als die Rechte Christi wahrzunehmen und die von den Vätern gesetzten Schranken nicht zu überspringen, und daß wir immer des römischen Glaubens eingedenk bleiben, der durch die Apostel gepriesen wurde und dessen Gemeinschaft sich die alexandrinische Kirche rühmt.“ Er machte Theophilus ziemlich unverblümt Vorwürfe über seine Protektion der Origenistischen Ketzer: Dein Verfahren gegen die nichtswürdige Ketzerei, die du mit vieler Geduld trägst, in dem Glauben, daß diejenigen, welche die Eingeweide der Kirche bedrohen, durch deine Milde gebessert würden, mißfällt vielen, damit du nicht etwa durch das geduldige Warten auf die Buße weniger dem Übermut der Verlorenen Nahrung gebest und die ganze Partei um sich greife.[1])

Nachdem die Sendung Isidors erfolglos verlaufen war und Johannes seine Apologie an Theophilus gerichtet hatte, in der er sich über Hieronymus beklagte, mahnte Theophilus in einem uns nicht erhaltenen Brief den Hie-

[1]) Ep. 63, Vall. I, 351.

ronymus abermals, doch dem Streit mit Johannes endlich ein Ende zu machen. Hieronymus antwortete ihm in einem ausführlichen Schreiben. Nach den üblichen Schmeicheleien, daß Theophilus ihn liebkose wie ein Vater, belehre wie ein Lehrer, unterweise wie ein Bischof, erklärte er, daß er aufrichtig zur Versöhnung bereit sei; nur Johannes sei durch sein stolzes, hochfahrendes Benehmen daran schuld, daß der Streit verewigt würde. Theophilus muß in seinem Briefe die Absicht ausgesprochen haben, wenn möglich selbst nach Jerusalem zu kommen, um die streitenden Parteien zu versöhnen,[1]) und Hieronymus versicherte ihm, daß alle Mönche ihm, der zu den Mönchen das liebevollste Verhältnis unterhalte, auch bei seiner Ankunft in Palästina die freundlichste Aufnahme bereiten würden. Bitter aber beklagte sich Hieronymus über die Apologie des Johannes, der ihn als Aufruhrstifter in der Kirche bezeichnet habe und ihn auch in seiner schweren Krankheit, die von Advent 397 bis Dezember 398 dauerte, verletzt habe. Johannes habe sich in seiner Apologie nicht einfältig und offen zur Orthodoxie bekannt, sondern absichtlich sein Bekenntnis in zweideutige Sätze gefaßt. Hieronymus deutete an, daß er von Johannes, der ihn als Verleumder bezeichne, auch manches sagen könne, was er aber lieber nicht sagen wolle.[2]) Und wenn ihm Johannes vorwerfe, daß er selbst Werke des Origenes ins Lateinische übersetzt habe, so habe er stets nur die Exegese und Sprachkenntnis des Origenes gerühmt, aber immer die Wahrheit seiner Glaubenssätze energisch bestritten.[3]) Er erklärte es für unrichtig, daß die Weihe des Paulinian, der bereits damals das für das Priesteramt geforderte dreißigste Jahr erreicht hatte, den Anlaß zum Streit gegeben habe. Und wenn er in einem Brief an Johannes, den wir nicht mehr besitzen, dem Bischof die Wahrheit gesagt habe, so sei dies nicht in hochmütigen Worten geschehen. Daß Johannes der Friedensstörer sei, beweise aber einmal sein Verhalten während des Aufenthalts des Isidors in Jerusalem, wo er den Friedensbrief

---

[1]) Ep. 82, 3, Vall. I, 510.
[2]) Ep. 82, 6, Vall. I, 513.
[3]) Ep. 82, 7, Vall. I, 513.

des Theophilus an ihn unterschlagen hätte, und dann das kaiserliche Verbannungsdekret, das er gegen ihn ausgewirkt habe, das nur durch Zufall nicht zur Ausführung gekommen sei.[1]) Auch hob Hieronymus ausdrücklich hervor, daß die Kirchengemeinschaft mit Johannes nicht vollständig von seinem Kloster abgebrochen worden sei, sondern daß sie mit den Priestern des Johannes in Bethlehem die Gemeinschaft, so weit es an ihnen war, unterhalten hätten. Daß es tatsächlich, trotz des feindseligen Verhältnisses des Johannes zu Hieronymus und seinen Mönchen, zu keinem vollständigen Bruch gekommen ist, scheint auch der von Hieronymus gelegentlich in der Schrift gegen Johannes erwähnte interessante Zug zu beweisen, daß wenige Monate vor Abfassung dieser Schrift um Pfingsten, als die Sonne sich verdunkelte und die ganze Welt die Wiederkunft Christi erwartete, die Bethlehemitischen Mönche vierzig Personen verschiedenen Alters und Geschlechts, die sie zur Taufe vorbereiteten, den Priestern des Johannes zur Taufe übergaben, damit sie, falls das Gefürchtete eintrat, der Seligkeit nicht verlustig gingen. Hieronymus scheint auch bereits nach diesem Briefe aufrichtig geneigt gewesen zu sein, seinen Frieden mit Johannes zu schließen: „Möge er ein solcher sein, wie er es früher war, als er uns seiner Liebe würdig erachtete". Sein Haß ist nicht mehr gegen Johannes gerichtet, sondern gegen seine Hintermänner, die den Haß des Johannes gegen ihn schüren: Möge er tun, was er will, nicht wozu er aufgehetzt wird. Rufin und Melania hatte er jedenfalls hier im Sinn, die er als die eigentlich treibenden Kräfte gegen sich ansah.[2]) Er sollte sich auch nicht täuschen. Als er 398 an Fabiola schrieb, konnte er ihr, die den häßlichen Zank bei ihrem Aufenthalt in Bethlehem miterlebt hatte und deshalb nach Rom zurückgekehrt war, melden, daß der Friede wieder eingekehrt sei und er wieder die Geburtshöhle des Erlösers besuchen könne: Wir können wieder das Wimmern des Kindes in seiner Krippe hören. Der Friede wurde geschlossen, nicht weil Hieronymus nachgab, sondern weil Johannes den Origenismus preisgab.

---

[1]) Ep. 82, 10, Vall. I, 515.
[2]) Ep. 82, 11, Vall. I, 516.

Hieronymus blieb Sieger in diesem Kampfe, Johannes aber war dem Theophilus gefolgt und hatte bald nach der Abreise des Rufin Ende 397 die Zeichen der Zeit erkannt, und diese deuteten überall auf eine Verdammung der Theologie des großen Alexandriners.

Kurz vor der Aussöhnung mit Johannes schrieb aber Hieronymus noch seine Schrift gegen Johannes von Jerusalem, in der er seinen Streit mit dem Bischof schilderte. Brochet[1]) hat die Hypothese vertreten, daß dieses Werk, das 398 (oder 399) verfaßt ist und seinem römischen Freund Pammachius gewidmet war, seinen Anlaß nicht in den palästinensischen Verhältnissen, wo der Streit bereits seinem Ende entgegen ging, sondern in den römischen Verhältnissen hatte. Nach Rom aber hatte Rufin den Streit gespielt. Diese Hypothese erscheint durchaus annehmbar. So erklärt sich einmal, warum die Streitschrift nicht vollendet ist — es fehlt ein Schluß — und dann, warum sie überhaupt nicht abgeschickt und veröffentlicht wurde. Sie wird nie im Streit mit Rufin erwähnt; weil die Aussöhnung mit Johannes unmittelbar nach ihrer Abfassung eintrat, unterdrückte sie Hieronymus, da er nur noch mit Rufin abzurechnen hatte. Es erklärt sich dann auch, warum Hieronymus in dieser Schrift den Streit mit Johannes in ziemlich ungeordneter Weise darstellt. Es war die erste Niederschrift, die er bei einer späteren Veröffentlichung noch einer Korrektur unterzogen hätte. Er sagt ausdrücklich, daß er nicht aus Feindschaft oder aus Ruhmbegierde diese Schrift schreibe; sondern Pammachius, an den sie gerichtet ist, hatte ihm berichtet, daß die Apologie des Johannes an Theophilus, die ins Lateinische übersetzt worden war, in Rom einen starken Eindruck gemacht habe und die Origenisten in Rom, gestützt darauf, ihre verderbliche Doktrin verbreiteten.

Um Rom vor der Häresie des Origenes zu bewahren, hatte Hieronymus seine Schrift geschrieben. Sie ist wie alle Streitschriften des Hieronymus voll von Bosheiten. Aber die historischen Partien sind geradezu glänzend geschrieben.

---

[1]) St. Jérome et ses ennemis, Paris 1906 S. 136.

Gewiß hat er bisweilen übertrieben, aber er besitzt doch die große Gabe, plastisch zu schildern. Wir sehen die beiden Kampfhähne, Epiphanius und Johannes, in lebendiger Anschaulichkeit vor uns. Wie spannend weiß er kleine Einzelzüge, die den historischen Bericht wirkungsvoll beleben und die handelnden Persönlichkeiten mit einem Schlaglicht charakterisieren, in die Darstellung einzustreuen. Mit boshafter Ironie und hinreißender Komik schildert er z. B. die Predigt des Johannes gegen Epiphanius und seine körperliche Erschöpfung nach derselben Und eins ist ihm doch auch sachlich gelungen, die Darstellung des Johannes, der die kirchenrechtliche Streitfrage, die Ordination des Paulinian, in den Vordergrund geschoben hatte, als unrichtig zu erweisen. Was die dogmatische Widerlegung der Position des Johannes betrifft, so ist das Dogmatische, wie in allen Streitschriften des Hieronymus, auch hier seine schwache Seite. Für den Origenismus, d. h. für das theologische Gedankensystem des großen Alexandriners, besitzt er kein tieferes Verständnis. Er hat keine wirkliche Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Glaubenssätze des Origenes und mißt sie an der Orthodoxie seiner Zeit. Seine ganze Kunst geht mit gewandter Dialektik dahin, das Bekenntnis des Johannes zur Orthodoxie als unwahr zu erweisen. Von den 8 Sätzen, in denen Epiphanius den Johannes der Ketzerei des Origenismus angeklagt hatte, hatte dieser nur auf drei geantwortet. Schon dies erweckte kein gutes Vorurteil. Und auch in den 3 Sätzen, die die Trinität, den Ursprung der Seele und die Auferstehung des Fleisches betreffen, unterzieht er das Bekenntnis des Johannes einer von dem schärfsten Mißtrauen gegen die Wahrhaftigkeit des Johannes getragenen Analyse. In der Trinitätslehre hatte sich Johannes zur Orthodoxie bekannt und die subordinatianische Christologie des Origenes verworfen. Hiergegen vermochte Hieronymus nichts Stichhaltiges zu sagen und suchte nur die Orthodoxie des Johannes dadurch verdächtig zu machen, daß er ihn als früheren Macedonianer, der die Homousie des heiligen Geistes einst abgelehnt habe, denunzierte.[1] Auch

[1]) Contra Joh. c. 8, Vall. II, 414.

bei der Frage nach dem Ursprung der Seele bot das Bekenntnis des Johannes nur den einen Angriffspunkt, daß Johannes die Frage nach der Präexistenz der Seelen offen gelassen hatte. Johannes war in diesem Punkte jedenfalls Anhänger des Origenes, aber er hatte es nicht gewagt, sich dazu zu bekennen. Dies deckte Hieronymus auf. Er lehnte den Präexistentianismus ab und entschied sich vorsichtig zwischen Traducianismus und Creatianismus für den letzteren. „Sei es, daß ich irre, ich sage offen, was ich denke." Wir sehen, daß Hieronymus, wenn er ein dogmatisches Problem erörtert, das noch keine abschließende Lösung in einem Dogma der Kirche gefunden hat, unsicher umhertastet. Er hat eigentlich keine eigene Überzeugung auf dem Gebiete des Dogmas, er verteidigte nur das Dogma der Kirche. Bei dem dritten Punkt, der Auferstehung,[1]) wies er zunächst nach, daß Johannes wohl von einer Auferstehung der Toten und Auferstehung des Leibes rede, aber nicht von einer Auferstehung des Fleisches. In diesem Punkte war Johannes zweifellos Origenist, nur hütete er sich auch hier, dies einzugestehen. Hieronymus hat nun diese Frage besonders ausführlich behandelt, da in dieser Beziehung das Bekenntnis des Johannes am leichtesten anzugreifen und seine Übereinstimmung mit Origenes nachzuweisen war. Auch Origenes lehrte eine Auferstehung eines verwandelten Leibes, an dem aber nichts Fleischliches mehr vorhanden ist. Auf eine Definition des Leibes und Fleisches kommt es daher nach Hieronymus an: alles Fleisch ist körperlich, aber nicht jeder Körper ist fleischlich. Die Einfältigen, die diese Unterschiede nicht kennen, halten das Bekenntnis des Johannes für orthodox, während es nach Hieronymus durchaus heterodox ist: „Ich bekenne ohne die geringste Reserve den Glauben der Kirche. Die Auferstehung ist unverständlich ohne Fleisch und Knochen, Blut und Glieder. Wo aber Fleisch und Knochen sind, da gibt es auch die Verschiedenheit der Geschlechter."[2]) Tatsächlich hatte Johannes nur in der Christologie den Origenismus aufgegeben. Hierony-

[1]) Contra Joh. c. 23—35, Vall. II, 428 ff.
[2]) Contra Joh. c. 31, Vall. II, 439.

mus wollte auch dies nicht anerkennen. In den anderen Punkten aber, über den Ursprung der Seele und die Auferstehung des Fleisches, wo Johannes seinen Origenismus hinter orthodox klingenden Formeln versteckt hatte, stellte Hieronymus seine Heterodoxie ausdrücklich ins Licht. Ein echter Eifer für die Orthodoxie beseelte ihn dabei, dies dürfen wir nicht leugnen. Er fürchtete eine Verwirrung der Laien durch das Bekenntnis des Johannes: Wir bitten, beten, beschwören Johannes, so schreibt er, daß er entweder einfältig das Unsrige eingesteht oder offen das Fremde verteidigt.[1]) Hieronymus bekämpfte die Origenistische Theologie als Verfälschung und Umdeutung des Gemeindeglaubens. Und darin hatte er recht; denn Johannes war kein Theologe, der wie Jovinian ehrlich nach Wahrheit rang, sondern ein Kirchenpolitiker, dem die Theologie nur Mittel zum Zweck war. Die kirchenpolitische Frage nach der unbefugten Ordination des Epiphanius ist ihm daher viel wichtiger als die Theologie des Origenes. Deshalb gab er auch den Origenismus auf, als er beim Festhalten an dieser Theologie seine kirchliche Machtstellung bedroht sah. Da die Aussöhnung mit Johannes bald erfolgte, blieb der Traktat des Hieronymus unvollendet und unveröffentlicht. Erst 416, als Hieronymus sich abermals mit Johannes im pelagianischen Streit entzweite, scheint ihn Orosius dem Oceanus überbracht zu haben; denn das Buch des Hieronymus über die Auferstehung, das Augustin im Briefe an Oceanus erwähnt,[2]) ist vermutlich mit unserem Traktat identisch. So ist es gekommen, daß der Traktat für uns erhalten geblieben ist. Johannes hatte sich mit Hieronymus ausgesöhnt, aber Rufin nahm den Kampf für den Origenismus wieder auf, so daß sich Hieronymus abermals auf den Plan gerufen sah.

---

[1]) Contra Joh. c. 2, Vall. II, 408.
[2]) Ep. 180 Augustini ad Oceanum, ed. Maur.

§ 43.

Der Psalmenkommentar des Hieronymus.

Vor dem Ausbruch des Kampfes mit Rufin hat Hieronymus einen Psalmenkommentar geschrieben, der erst vor wenigen Jahren von Morin wieder aufgefunden und herausgegeben worden ist.[1]) Er ist jedenfalls vor seiner Streitschrift gegen Rufin 401 geschrieben.[2]) Ja der Freund, auf dessen Bitten hin Hieronymus diesen kurzen Kommentar schrieb, ist vielleicht Rufin, mit dem er durch den Origenistischen Streit in so bittere Feindschaft geriet. Für diese Vermutung Morins[3]) scheint mir einmal die Kenntnis, die Hieronymus von diesem Kommentar bei Rufin voraussetzt, zu sprechen, und anderseits die Tatsache, daß Hieronymus diesem Kommentar nicht seine Übersetzung des Psalters aus dem Hebräischen, von der Rufin nichts wissen wollte, sondern den im Kultus gebräuchlichen Text der altlateinischen Bibelübersetzung zugrunde gelegt hat. —

Der Kommentar unterscheidet sich von seinen übrigen alttestamentlichen Kommentaren durch die aphoristische Kürze. Er ist auch sehr ungleichmäßig gearbeitet, so daß er zu einigen Psalmen längere, zu anderen wie z. B. zu Ps. 53—55, überhaupt keine Erklärungen bringt. Hieronymus nennt im Prolog zu seinem Kommentar das Enchiridion des Origenes zum Psalter als seine Quelle, womit wahrscheinlich der kurze Psalmenkommentar, die Excerpta zum ganzen Psalter, gemeint ist.[4]) Daneben hat er auch die ausgeführten Psalmenkommen-

---

[1]) Anecdota Maredsolana III. 1 ff., Maredsous 1895.

[2]) Morin setzt ihn auf Grund von Contra Rufin. I, 19, Vall. II, 475 bereits vor 392, da er an dieser Stelle die Auslegung des 2. Psalms in den Commentarioli als eine alte Auslegung im Vergleich mit der Auslegung bezeichnet, die er in der vor 392 verfaßten Psalmenübersetzung aus dem Hebräischen gegeben hat. Ich hatte auf Grund der Nichterwähnung des Psalmenkommentars in seiner 392 geschriebenen Schrift de vir. illust. c. 134, wo er seine Schriften mit großer Genauigkeit aufzählt, die Abfassung des Kommentars in die Zeit von 392—401 verlegt (s. Chronologie Bd. I, 89).

[3]) Praef. S. XIX.

[4]) s. Prologus S. 1, Anmerk. 4, wo Morin im Anschluß an Harnack,

tare, die Tomi, und die Homilien des Origenes nach seinem eigenen Zeugnis gelegentlich benutzt.[1]) Welche christlichen Kommentare ihm außer Origenes noch zugänglich waren, darüber hat er uns keine Rechenschaft gegeben. Zum 7. Psalm bemerkt er, daß sehr gelehrte Männer diesen Psalm nicht gegen Saul, sondern gegen Absalon gerichtet sein lassen. Da von den Griechen Eusebius von Caesarea, Athanasius, Basilius und Chrysostomus diese Auslegung vertreten,[2]) so wird er sicher einige dieser Kommentare, wahrscheinlich den Kommentar des Eusebius von Caesarea[3]) gekannt haben. Auch bemerkt er, daß die, welche keine Kenntnis der hebräischen Sprache haben, den 7. Psalm von David in der Zeit abgefaßt sein lassen, als Chusi, der Sohn des Arachus und der Freund Davids, den Rat des Achitofel zerstörte und Boten zu ihm sandte, daß er nicht länger in der Wüste sich aufhalten, sondern weiterfliehen sollte, um nicht von seinem Sohn ergriffen zu werden.[4]) Dieser Hinweis zeigt, daß Hieronymus neben Origenes noch andere christliche Ausleger des Psalters gekannt hat. Doch hat er sie, wie aus den spärlichen Hinweisen hervorgeht, in dem sehr kurzen Kommentar nur selten herangezogen. Von Lateinern erwähnt er einmal Tertullians Schrift de spectaculis, in der der erste Psalm, der von dem Manne handelt, der nicht in den Rat der Gottlosen ging, auf Joseph von Arimathia, der den Leib des Herrn begrub, bezogen wird.[5]) Die Benutzung des Origenes schimmert dagegen des öfteren durch, wenn er ihn auch nach seiner beliebten Manier nur an einer Stelle namentlich in seinem Kommentar genannt hat. Zum 2. Psalm bemerkt er, daß über den Zorn Gottes sowohl Laktanz ein sehr schönes Buch geschrieben, als auch Origenes sich sehr häufig darüber ausgesprochen habe. Unter dem Zorn Gottes darf danach nur die notwendige Zurechtweisung

---

Gesch. der altchristl. Literatur I, 356, das Enchiridion mit den Excerpta in totum Psalterium des Origenes identifiziert.

[1]) Prologus S. 2.

[2]) S. 19, Anmerk. 6.

[3]) Ps. 52, S. 50, Anmerk. 6.

[4]) S. 17.

[5]) S. 3.

Gottes gegenüber dem Menschen wie die des Vaters gegen den Sohn, des Arztes gegen den Kranken, des Lehrers gegen den Schüler verstanden werden. Den Leidenden erscheint dies als Zorn, obwohl Gott nicht zornig straft. Hieronymus übt an der Exegese des Origenes in diesem Kommentar noch keine Kritik, ein Zeichen, daß der Kommentar noch vor Ausbruch des Origenistischen Streites geschrieben sein muß, was sich auch dann von selbst versteht, wenn die Hypothese zu Recht besteht, daß er Rufin gewidmet war. So referiert Hieronymus kritiklos, daß einige die Stelle Ps. 58, 4: „Die Kinder sind entfremdet von Mutterleib an“ auf das Herabsteigen der Seele in den Körper beziehen, daß die Stelle Ps. 69, 34: „Er verachtete nicht seine Gefangenen“ auf die Seelen gedeutet wird, die in den Körpern eingeschlossen von Gott nicht verachtet werden, daß Ps. 137 auf die obere Gefangenschaft bezogen wird, durch die die einst edle Schar in das Tal der Tränen herabgeführt wurde. Nur zu Ps. 99, 5 lehnt Hieronymus die Auslegung ab, die unter dem Schemel seiner Füße das Fleisch Christi, das auch selbst mit dem λόγος angebetet werden muß, versteht und empfiehlt statt dessen die tropologische Auslegung, die darunter die Erde versteht. Auch das uneingeschränkte Lob, das Hieronymus dem Origenes im Prolog spendet, verweist uns in eine Zeit, in der Hieronymus noch keinen stärkeren Anstoß an den Heterodoxien des Origenes nahm.

Neben Origenes zieht Hieronymus auch in diesem alttestamentlichen Kommentar die Auslegung der Hebräer heran. Er teilt seinen Lesern mit, daß nach den Hebräern der erste und zweite Psalm einen Psalm bilden,[1]) daß sie den Psalter in fünf Bücher einteilen[2]), den ersten Psalm auf Josia bezögen[3]) und Esther für den Verfasser von Ps. 22 halten,[4]) daß nach der kultischen Sitte der Juden beim Singen der Psalmen ein Alleluja beigefügt wird, bei denen es sich am Anfang oder Ende finde, während die Christen es nach allen Psalmen singen.[5])

---

[1]) S. 3.
[2]) S. 46.
[3]) S. 5.
[4]) S. 32.
[5]) S. 77.

Es ist aber bezeichnend, daß Hieronymus in diesem Kommentar an fast allen Stellen, wo er die jüdische Exegese referiert, sie mit einer ablehnenden Kritik begleitet. In seinen späteren alttestamentlichen Kommentaren hat er anerkennender über sie geurteilt. Was den Text betrifft, den Hieronymus seiner Auslegung zugrunde gelegt hat, so hat Morin[1]) erklärt, daß er ihn nicht zu identifizieren vermöge. Sicher ist zunächst, daß er weder mit dem Text seines Psalterium Gallicanum, noch dem Psalterium Romanum, noch mit seiner Übersetzung des Psalters aus dem Hebräischen übereinstimmt. Dann aber bleibt nur die Vermutung übrig, daß Hieronymus den kultisch gebräuchlichen Text der altlateinischen Bibelübersetzung des Psalters seinem glossatorischen Kommentar zugrunde gelegt hat. Da er vielfach die griechischen Übersetzungen und den hebräischen Text zitiert hat und ausdrücklich versichert, daß er Lesarten seines Textes weder in den LXX, noch im hebräischen Text, noch in den andern griechischen Versionen, die er in der Hexapla des Origenes auf der Bibliothek zu Caesarea nachgeschlagen habe, gefunden hat,[2]) so kann sein zugrunde gelegter Text nur eine altlateinische Übersetzung des Psalters sein, und zwar dieselbe, welche er auch häufiger zitiert und als die *κοινή* bezeichnet.[3]) Wahrscheinlich wird es der Text des altlateinischen Psalters gewesen sein, der in Rom vor der Einführung seiner revidierten Psalmenübersetzung gebraucht wurde und den er von dorther kannte.

Der Kommentar selbst ist nicht nur kurz, sondern auch sehr flüchtig gearbeitet; so wird z. B. Ps. 28 fälschlich als alphabetischer Psalm bezeichnet.[4]) Der Kommentar ist, abgesehen von den wichtigen Mitteilungen über die griechischen Über-

---

[1]) S. XV.

[2]) S. 5 und S. 12.

[3]) Ep. 106, 57, wo der Ps. 84, ep. 106, 4, wo der Ps. 5, ep. 25 ad Marcellam, wo das Zitat aus Ps. 90 mit unserm Text übereinstimmt, ep. 78, mansio 15, wo er eine Lesart von Ps. 120 des Textes der Commentarioli zitiert: „pro quo apud nos". Den Text der Commentarioli Ps. 132 zitiert Hieronymus auch Quaest. hebr. in Genes. 45, 21 als „ubi enim nostri legunt"; s. Ps. 134 S. 91.

[4]) S. 37.

setzungen und den hebräischen Text des Psalters, von sehr geringem Wert. Die dunklen Überschriften der Psalmen werden mit allegorischer Spielerei auf das Geheimnis der Auferstehung, der Himmelfahrt Christi oder der Kirche bezogen.[1]) Fast alle Psalmen werden messianisch erklärt, wozu ja der Herr selbst die Legitimation gegeben habe, als er am Kreuz Psalm 22, 2 zitierte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen." Die historische Auslegung der Psalmen auf David ist nur sehr oberflächlich,[2]) während die tropologische Auslegung auf Christus ausgeführt und bisweilen als die einzig mögliche bezeichnet wird.[3]) Die Psalmstelle Ps. 107, 43[4]): „Wer ist weise und wird jenes bewahren und die Barmherzigkeiten des Herrn verstehen", erscheint Hieronymus als ein deutlicher Hinweis, daß das, was geschrieben ist, zwar Geschichte zu berichten scheint, in der Tat aber ein tieferes Verständnis erfordert.[5])

Von Polemik hält sich Hieronymus in diesem kurzen Kommentar fast ganz frei. Nur bei der Auslegung von Ps. 33, 6 bekämpft er den Traducianismus, der Seele aus Seele erzeugt werden und die Seelen aller in Adam enthalten sein läßt, und zu Ps. 110, 4 polemisiert er gegen die arianischen Ketzer, die den Sohn geringer als den Vater sein lassen, weil der Sohn in diesem Psalm mit einem Namen genannt würde, den sonst auch die Könige und die übrigen Menschen führen.[6])

Im Vergleich zu diesem überaus dürftigen Psalmenkommentar sind die Kommentare des Hieronymus zu den Propheten viel umfangreicher und gründlicher. Es scheint, daß wir es in diesem Kommentar nur mit einer flüchtigen Gelegenheitsarbeit des Hieronymus zu tun haben, die er auf Bitten eines Freundes, vermutlich Rufins, verfaßte.

---

[1]) S. z. B. Ps. 6 S. 14, Ps. 8 S. 20, Ps. 22 S. 32.

[2]) S. z. B. Ps. 78 S. 62, Ps. 35 S. 42, Ps. 31 S. 39.

[3]) S. z. B. Ps. 4 S. 11, Ps. 9 S. 22.

[4]) Ps. 107, 43 S. 79.

[5]) S. 79 ist statt sacratior intelligentia wohl secretior intelligentia zu lesen.

[6]) S. 80, s. auch S. 98, wo er sich gegen die Novatianer wendet.

§ 44.

Der Streit des Hieronymus mit Rufin bis zu der Abreise Rufins nach Aquileja.

Rufin reiste, nachdem er sich mit Hieronymus ausgesöhnt hatte, 397 nach Rom.[1]) Die Jugendfreunde hatten in der Auferstehungskirche zu Jerusalem nach gemeinsamer Kommunion feierlich den Frieden besiegelt, indem sie sich die Hände reichten, und Hieronymus hatte dem Scheidenden noch das Geleit gegeben.[2]) Brochet wird Recht haben, wenn er meint, daß die Initiative zu dieser Versöhnung von Rufin ausgegangen sei, der, als er in das Abendland zurückkehrte, nicht als Ketzer heimkehren wollte und sich deshalb gern seine Orthodoxie von Hieronymus testieren ließ. Daß die Freundschaft nur äußerlich wiederhergestellt war und die Gegensätze nur künstlich verdeckt waren, sollte sich bald zeigen. Rufin blieb nach wie vor Origenist, er wollte mit allen Mitteln für den von ihm so hoch geschätzten Lehrer in der Kirche Propaganda machen. Und Hieronymus hatte in dem Streit mit Johannes von Jerusalem sich zu einer festen Position hindurchgerungen, die er ebenfalls nicht gewillt war aufzugeben: er wollte die Kirche von den Heterodoxien des Origenes befreien, wenn man auch die exegetischen Arbeiten des großen griechischen Theologen, so weit sie nicht die reine Lehre gefährdeten, studieren und aus ihnen lernen sollte.

Wir wissen nicht, warum Rufin den Orient verließ. Brochet hat vermutet, daß er den Gesinnungswechsel seiner beiden Freunde, der Bischöfe Theophilus von Alexandria und Johannes von Jerusalem, die den Origenismus nicht lange nach seiner Rückkehr in das Abendland preisgaben, bereits

---

[1]) Dies Datum der Reise des Rufin ist festgestellt von Brochet, De Paulini Nolani ad Sulpicium Severum epistolis, wo er den Nachweis führt, daß Rufin nicht mit Melania gemeinsam, die erst Ende 399 nach Rom reiste, die Rückreise aus dem Orient machte. s. auch Brochet, St. Jérome et ses ennemis, Paris 1906, S. 152 ff.

[2]) Contra Rufin. III, 24, Vall. II, 553; c. 33, Vall. II, 560; Rufin. Contra Hieronymum II, 37, Vall. II, 665.

vorgeahnt hatte und dann seine völlige Isolierung fürchtete. Es ist möglich, daß er bereits von den Anzeichen einer Wandlung der beiden Kirchenfürsten Kunde gehabt hat. Irgend welche Zeugnisse haben wir dafür nicht. Es ist aber auch möglich, daß er sich nach der Heimat zurücksehnte und hoffte, in Rom oder Aquileja, wo er gute, zuverlässige Freunde hatte, in ungestörterem Frieden leben zu können als in der Nachbarschaft des Hieronymus, von dessen leidenschaftlichem Temperament, nachdem er es einmal mit ihm verdorben hatte, er einen neuen Ausbruch des Streites fürchten mußte. Rufin war nach einem kurzen Aufenthalt bei dem Abt Ursacius in Pinetum, dem er die Regel des Basilius zum Dank für seine Gastfreundschaft übersetzt hatte,[1]) nach Rom gekommen. Voll von Begeisterung für die Theologie der Griechen, durch den langen Aufenthalt im Orient der griechischen Sprache mächtig, mußte es seinen Ehrgeiz reizen, die Werke des größten griechischen Theologen, Origenes, dem Abendland in lateinischer Übersetzung zu vermitteln. Zuerst hatte Hieronymus sich diese Aufgabe gesetzt, aber andere Arbeiten hatten ihn diesen Plan zurückstellen lassen. Jetzt, nachdem Hieronymus sich von den Heterodoxien des Origenes öffentlich losgesagt und sie aufs schärfste bekämpft hatte, war natürlich nicht daran zu denken, daß er diesen Plan wieder aufnehmen würde.

Die Origenistische Frage war auch in Rom diskutiert worden. Epiphanius hatte den Bischof Siricius auf seine Seite zu ziehen gesucht, allerdings ohne Erfolg. Der später von Hieronymus so bitter bekämpfte Vigilantius war aus dem Orient heimgekehrt. Empfohlen von Paulin von Nola hatte er Hieronymus im Kloster zu Bethlehem besucht und längere Zeit dort geweilt. Es war zwischen ihm und Hieronymus bereits in Bethlehem zu persönlichen Reibereien gekommen. Hieronymus macht darüber die dunkle Andeutung: Durch den christlichen Anstand werde ich zurückgehalten und will nicht mit beißenden Reden das, was sich in der Verborgenheit meines Klosters zutrug, enthüllen. Sonst könnte ich deine

[1]) s. Brochet S. 161.

ganze Tapferkeit und Heldentat erzählen, aber ich überlasse es anderen, zu berichten und zu belachen.[1]) Die Schamlosigkeit, die Vigilantius begangen hatte und aus der ihm Hieronymus einen so schweren Vorwurf machte, bestand darin, daß Vigilantius bei einem plötzlichen Erdbeben um Mitternacht aus dem Schlafe erweckt, unbekleidet seine Klosterzelle verlassen hatte. In seiner späteren Streitschrift verhöhnt ihn Hieronymus noch, daß er damals vom plötzlichen Schrecken verwirrt, nackt wie Adam und Eva im Paradiese den Christen seine eigene Scham zu zeigen sich nicht geschämt habe.[2]) Vigilantius hatte nun nach seiner Heimkehr ins Abendland gegen Hieronymus den Vorwurf des Origenismus erhoben. Hieronymus macht ihm den Gegenvorwurf, daß er selbst anläßlich seines Besuches in Ägypten ein origenistisches Bekenntnis unterschrieben habe, und es ist wohl möglich, daß er aus Mangel an theologischer Bildung eine unklare Stellung zu Origenes eingenommen hatte. Auch hatte Vigilantius nach dem Zeugnis des Hieronymus ihm, als er über die Auferstehung des Leibes im Kloster zu Bethlehem predigte, enthusiastischen Beifall gespendet.[3]) Jedenfalls hatte wohl Vigilantius auf seine Verfeindung mit Hieronymus hin seine Anklage erhoben. Hieronymus äußerte später den Verdacht, daß Rufin den Vigilantius gegen ihn angestiftet hätte, doch ist dies, wie es scheint, nur eine grundlose Vermutung.[4]) Vigilantius scheint vielmehr aus persönlicher Verstimmung gegen den ihm unsympathischen Hieronymus gehandelt zu haben, da er auch den ganzen Freundeskreis des Hieronymus angegriffen hatte: Mich zerzausest du, den heiligen Bruder Oceanus beschuldigst du der Ketzerei, auch das Urteil der Priester Vincentius und Paulinian und des Bruders Eusebius von Cremona mißfällt dir. Aber Hieronymus mußte ihm doch Rede stehen. Er sah seine ängstlich gehütete Orthodoxie bedroht: „Ich ein Ketzer? Warum leiden mich denn die Ketzer nicht?“ Hieronymus konnte nicht leugnen, daß er die Schriften des Origenes

[1]) Ep. 58, 11, Vall. I, 325; ep. 61, 3, Vall. I, 347.

[2]) Contra Vig. c. 12, Vall. II, 398.

[3]) Ep. 61, 1, Vall. I, 345.

[4]) Contra Ruf. III, 19, Vall. II, 548.

eifrig studiert und den Exegeten gelobt, aber er betont, daß er seine Lehren von der Auferstehung des Leibes, dem praeexistenten Zustand der Seelen, der Buße des Teufels und vor allem seine Christologie, da er den Sohn Gottes und den heiligen Geist für Seraphime erklärt hat, verdammt habe. Er beruft sich auf seine Kommentare zum Epheserbrief und zum Prediger, in denen er stets die Ketzereien des Origenes abgelehnt habe.[1])

Hatte Vigilantius, wie es scheint, als erster im Abendland die Frage nach dem Origenismus aufgeworfen und Hieronymus zur entschiedenen Stellungnahme gedrängt, so mehrten sich seit dieser Zeit die Anfragen bei Hieronymus. Ein kurzer Brief des Hieronymus an den Römer Tranquillinus läßt uns in die Bewegung, die die Geister bereits vor der Ankunft des Rufin im Frühling 398 ergriffen hatte, einen Einblick tun. Oceanus, der Freund des Hieronymus, der von seiner Palästinareise bereits 395 zurückgekehrt und schon im Orient mit den Streitfragen bekannt geworden war, bekämpfte die Origenisten, wie es scheint, von dem Standpunkt des Hieronymus aus, indem er die Lektüre des Origenes wegen seiner Gelehrsamkeit nicht verboten wissen wollte, aber vor der Ketzerei des Alexandriners warnte. Ein Bruder Faustinus dagegen verwarf Origenes ganz und wollte auch seine Bücher verboten wissen. Tranquillinus, der zu den Freunden des Hieronymus gehörte, hatte sich nun direkt an das Haupt der Partei in Bethlehem gewandt und um eine klare Entscheidung gebeten. Hieronymus riet den Mittelweg zu gehen, wie ihn Oceanus vertrat, wenn dies aber bei der Zuspitzung der Gegensätze unmöglich sei, lieber der ungelehrten Rechtgläubigkeit vor der gelehrten Gotteslästerung den Vorzug zu geben.[2]) Der kleine Brief eröffnet eine interessante Perspektive. Es wird klar, daß Hieronymus, je heftiger der Kampf um Origenes entbrennt, in einen immer schärferen Gegensatz zu seinem einstigen Lehrer gedrängt werden mußte. Noch versuchte er einen Mittelweg zu gehen, aber schon ahnte er, daß dieser auf die Dauer nicht gangbar sein werde. Dann mußte er der Orthodoxie halber den einst so hochverehrten Lehrer opfern.

---

[1]) Ep. 61, 2, Vall I, 347.

[2]) Ep. 62, Vall. II, 350.

Wahrscheinlich aus derselben Zeit stammt ein anderer Brief des Hieronymus an einen römischen Redner Magnus.[1]) Der Brief läßt uns einen Blick tun in die Fragen, die die römische Christenheit gleichzeitig mit der Origenistischen Frage beschäftigten. Nachdem Hieronymus seiner Freude Ausdruck gegeben hat über die Bekehrung eines gewissen uns unbekannten Sebesius, der ihn verletzt hatte, nun aber Buße getan habe, antwortet er dem Magnus auf die Frage, warum er in seinen Werken bisweilen Beispiele aus den weltlichen Schriften beibringe und den reinen Glanz der Kirche gleichsam durch heidnischen Schmutz besudele. Es ist derselbe Vorwurf, den später Rufin gegen ihn erhob, daß er trotz seines Traumgesichtes, in dem er sich gegen die heidnische Lektüre verschworen hatte, die heidnischen Schriftsteller benutze. Wir sehen, daß man in den christlichen Kreisen je länger je mehr eine reinliche Auseinandersetzung mit dem Heidentum erstrebte und einer radikalen Verwerfung der heidnischen Literatur das Wort redete, um den angeblichen und wirklichen Gefahren, die dem Christentum daraus drohten, zu begegnen. Hieronymus versuchte auch hier, wie er bereits früher öfter geäußert hatte, einen Mittelweg zu gehen. Er berief sich auf die heiligen Schriftsteller, vor allem auf Paulus, der Epimenides, Menander und Aratus zitiere. Er will die heidnische Weisheit wegen der Schönheit ihres Ausdrucks und der Wohlgestalt ihrer Glieder aus einer Gefangenen und Sklavin zu einer Israelitin erheben und das Tote an ihr, d. h. das Abgöttische, Wollüstige, Irrtümliche und Sinnlich-Lüsterne wegschneiden und abscheeren, um dann gleichsam in ehelicher Verbindung mit ihr in gereinigter Liebe dem Gott Zebaoth echte Kinder zu erzeugen.[2]) Auch die früheren kirchlichen Schriftsteller haben die heidnische Literatur nicht bloß benutzt, sondern benutzen müssen, weil sie zur Widerlegung der heidnischen Polemiker, des Celsus, Porphyrius und Julian, einfach dazu genötigt waren. Hieronymus ging darum die griechischen und lateinischen Schriftsteller der christlichen

[1]) Über Magnus s. Brochet S. 168, Anm. 7.

[2]) Ep. 70, 2, Vall. I, 425.

Vergangenheit durch, um dem Magnus zu beweisen, daß diese sich stets der heidnischen Literatur bedient hätten, um ihre Gegner zu bekämpfen. Man könnte daraus den Schluß ziehen, daß der Gebrauch der heidnischen Literatur nur in der Polemik gegen die Heiden gestattet sei, doch dies lehnte Hieronymus ausdrücklich ab, da die Christen mit Ausnahme der Werke Epikurs aus fast allen heidnischen Büchern etwas lernen könnten. Trotz seines stetig gesteigerten Interesses an der Orthodoxie will er also die klassische Bildung für die Christen nicht preisgeben. Es ist ein wirkliches Herzensinteresse, das er an der Vereinigung von Christentum und Wissenschaft nahm. Am Schluß seines Briefes aber befiel Hieronymus plötzlich Mißtrauen. Er vermutete, daß der Redner Magnus ihm mit dieser Frage nur eine Falle stellen wolle und von einem anderen, den er spöttisch als Calpurnius Lanarius bezeichnet,[1] angestiftet sei. In seiner Streitschrift gegen Rufin[2] bezeichnete er ausdrücklich Rufin als den Anstifter des Briefes. Mit welchem Recht oder Unrecht Hieronymus diese Vermutung erhebt, vermögen wir nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Alles spricht aber für diese Vermutung, da Rufin die hier erhobene Anklage gegen Hieronymus später aufnahm. Hieronymus hat hier wohl richtig eine gegen ihn gesponnene Intrigue herausgewittert, und mit zwei Sprichwörtern fertigte er Rufin ab: „Ich bitte dich, daß du ihm rätst", so schreibt er an Magnus:[3] „Der Zahnlose soll nicht die Essenden um ihre Zähne beneiden" und „der Maulwurf soll nicht die scharfen Augen der Ziegen verachten". Er wollte damit Rufin, der selbst in der heidnischen Literatur nur oberflächliche Kenntnisse besaß, sagen lassen: er solle nicht ihn, der so wohl bewandert sei, aus boshaftem Neid verdächtigen. War aber Rufin der intellektuelle Urheber dieser Anklage gegen Hieronymus, so erfährt auch von hier aus sein weiteres Verhalten gegen Hieronymus, wie es uns in seiner Vorrede zu der Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* entgegentritt, eine Beleuchtung.

---

[1]) s. über den Namen Vall. I, 427, Anm. 6.
[2]) Contra Rufin. I, 30, Vall. II, 485.
[3]) Ep. 70, 6, Vall. I, 428.

Nicht Hieronymus, sondern Rufin war schuld, daß der Streit zwischen beiden von neuem begann.

Rufin hatte inzwischen seinen römischen Aufenthalt dazu benutzt, das erste Buch der Apologie des Origenes, das von Pamphilus stammte, und dann das große dogmatische Werk des Origenes *περὶ ἀρχῶν* zu übersetzen. Die Übersetzung der beiden ersten Bücher von *περὶ ἀρχῶν* fällt in die Fastenzeit des Jahres 398, die der zwei letzten Bücher einige Zeit später.[1]) Welche Absichten leiteten aber Rufin bei diesen Übersetzungen, durch die der Origenistische Streit im Abendland neu entfacht werden sollte? Es ist wichtig, sich darüber klar zu werden, weil davon die Beurteilung des Hieronymus und Rufin nicht zum wenigsten abhängt. Rufin fand bei seiner Rückkehr nach Rom trotz der langen Abwesenheit einen Kreis vor, in dem er einen starken Rückhalt hatte. Wir wissen nicht, ob der Sohn der Melania, der angesehene Senator Publicola, und seine Gemahlin Albina damals in Beziehungen zu Rufin traten Aber zwei vornehme Römer Apronianus, aus dem alten Geschlecht der Turcier,[2]) an den er seine Invektiven gegen Hieronymus richtete, und Macarius, dem er seine Übersetzung widmete, sind uns aus dem Freundeskreise des Rufin dem Namen nach bekannt.[3]) Macarius hatte nach Gennadius ein Buch in Rom gegen die Mathematiker geschrieben. Unter diesen Mathematikern sind die Anhänger der Lehre vom Fatum zu verstehen, die den freien Willen und die göttliche Providenz leugneten. Die heidnische Welt, die längst mit Skeptizismus dem alten Götterglauben gegenüber stand, sich aber auch nicht zum Christentum entschließen konnte, fand bei dem unverwüstlichen Trieb des Menschen zum Glauben damals im astrologischen Aberglauben ihre Befriedigung. Das Werk des Macarius war gegen diese Kreise gerichtet. Er wollte Pro-

---

[1]) s. die Vorrede zum 3. u. 4. Buch, Origenes opera omnia ed. Lommatzsch, Berlin 1847, Bd. XXI, S. 255 und die abschließenden Untersuchungen Brochets über die Chronologie S. 157 ff.

[2]) s. Brochet S. 167, s. Palladius Hist. Laus. c. 62, ed. Butler S. 157.

[3]) s. über diesen Macarius Palladius Hist. Laus. c. 62 und Gennadius de vir. illust. c. 28, s. Brochet S. 172.

paganda machen für das Christentum, und dazu war es nötig, mit schwerem wissenschaftlichen Rüstzeug — damit man nicht das Christentum der wissenschaftlichen Rückständigkeit beschuldigen könne — die Heiden zu bekämpfen. Rufin[1]) hat uns in einem interessanten Bericht von der Abfassung dieses Buches des Macarius Kunde gegeben: Macarius, ein durch seinen Glauben wie sein Wissen, durch seine Geburt wie sein Leben vornehmer Mann, hatte ein Werk in Arbeit gegen das Fatum oder die Astrologie und arbeitete es mit großem Fleiße aus, er stockte aber in Anbetracht der Schwierigkeit, über die Wirkungen der göttlichen Providenz etwas auszusagen. Da hatte er plötzlich eine Vision: ein Schiff näherte sich ihm aus der Ferne, erreichte rasch den Hafen und brachte ihm die Lösung all der Schwierigkeiten, mit denen er sich abmühte. Er erhob sich, ganz verwirrt von dieser Vision, und benachrichtigte Rufin von seiner Arbeit, seinen Schwierigkeiten und seinem Traum. Er bat, ihm mitzuteilen, was der gelehrte Origenes über diese Fragen dachte. Rufin lehnte es zunächst ab und verwies ihn auf die Apologie des heiligen Märtyrers Pamphilus, worauf Macarius sogleich eine Übersetzung dieser Schrift ins Lateinische von ihm forderte. Rufin entschuldigte sich, daß er keine Übung für ein derartiges Werk besitze und durch fast 30jährige Vernachlässigung des Lateinischen dazu unfähig sei. Macarius blieb aber bei seiner Bitte. Hieronymus hat Rufin verspottet, daß er sich als die reiche, dreimal reiche Triere darstelle, die dem Macarius im Traum erschienen sei und gekommen war, um unserem armen Rom die Schätze Ägyptens zu bringen.[2]) Wir haben keinen Grund, den Bericht Rufins über den Anlaß der Übersetzung für erlogen zu halten.[3]) Aber darin hat Brochet Recht, daß das erste von Rufin übersetzte Buch der Apologie des Origenes — es waren sechs Bücher, zu denen Pamphilus das Material gesammelt und die Eusebius von Caesarea redigiert hatte, während Eusebius das sechste Buch allein verfaßt hat —[4])

[1]) Contra Hieron. I, 9, Vall. I, 591.
[2]) Contra Ruf. III, 29, Vall. II, 558.
[3]) Gegen Brochet S. 174.
[4]) Euseb. H. eccl. VI, 33; Socrates H. eccl. III, 7.

nichts enthält, was für Macarius eigentlich von Nutzen sein konnte. Rufin hatte jedenfalls nicht nur seinem Gönner Macarius mit der Übersetzung der Apologie des Origenes einen Wunsch erfüllen, sondern auch einen ganz bestimmten Zweck verfolgen wollen, wie wir aus der unmittelbar folgenden Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* entnehmen können. Und dieser Zweck war kein anderer als für den von ihm über alles bewunderten Origenes im Abendland Propaganda zu machen. Später, als er die traurige Erfahrung machte, daß er mit seiner Übersetzung in ein Wespennest gestochen und die Verketzerung des Origenes heraufbeschworen hatte, besaß er genau so wenig Mut wie Hieronymus, ein Märtyrer seiner Übersetzung zu werden. Er hat dann die Sache möglichst harmlos unter einseitiger Hervorhebung des persönlichen Anlasses so dargestellt, als ob er nur auf Drängen seines Freundes Macarius gehandelt hätte. Aber wir müssen dabei immer beachten, daß Rufin der festen Überzeugung war, daß die Theologie des Origenes sich mit dem orthodoxen Glauben vereinen lasse, vereinen lassen müsse. Eusebius hatte in der Vorrede zur Apologie seines Meisters an die in die Bergwerke Palästinas verdammten Konfessoren die Gegner des Origenes als Ignoranten oder persönliche Feinde des Alexandriners dargestellt. Derselben Meinung war Rufin. Deshalb übersetzte er gerade dieses Werk zuerst, das alle die niederträchtigen Verleumdungen des großen Theologen aus seinen eigenen Werken, wie er meinte, schlagend widerlegte. Er hoffte, daß diese Apologie auch dem Blindesten in Rom die Augen öffnen würde, zumal da sie aus der Feder des heiligen Märtyrers Pamphilus stammte, dessen Name überall in der Christenheit einen guten Klang hatte. In der Vorrede zu seiner Übersetzung sah Rufin aber bereits voraus, daß es ihn einen schweren Kampf kosten würde, im Abendland die Autorität des Origenes, die im Orient bereits angefochten war, zu stabilieren: „Es ist eure Liebe zur Wahrheit, Macarius, die mir diese Arbeit auferlegt. Für mich wird sie unzweifelhaft die Feindschaft der Leute hervorrufen, die sich verwundet glauben, wenn man keine Antipathie gegen Origenes beweist.“ Er erwartet, daß man ihm Stellen aus Werken des

Origenes entgegenhalten wird, die nicht in der Apologie des Pamphilus vorhanden sind, in denen er sich im Gegensatz zu den aufgenommenen Stellen heterodox äußert. Darüber will er sich in einem Epilog aussprechen. Damit man aber seinen eigenen Glauben nicht beargwöhne, so kommt er dem voraus durch ein Bekenntnis seines Glaubens zur Trinität, Inkarnation, Erlösung und Auferstehung des Fleisches. Nur im letzten Punkt zeigt sich eine merkwürdige Unsicherheit und Unklarheit. Er bekennt, daß Leib und Fleisch für ihn identisch seien und daß er mit dem Symbol seiner Heimatskirche zu Aquileja sich zur Auferstehung dieses Fleisches bekenne, aber ganz hat er die Origenistischen Eierschalen nicht abgestreift. Es ist ein eigentümlicher und in sich widerspruchsvoller Satz:[1]) die Auferstehung des Fleisches muß unversehrt und vollkommen geglaubt werden, daß sowohl dieselbe Natur des Fleisches erhalten bleibt und dem Stand und Ruhm des unvergänglichen und geistlichen Körpers nicht zu nahe getreten wird. Rufin hatte sich über die Lehren des Origenes, über die noch kein verdammendes Votum der Kirche vorlag, wie über den Ursprung der Seele, die Apokatastasis und die Bekehrung des Teufels absichtlich ausgeschwiegen. Um aber seine Übersetzung des Hauptwerkes des Origenes *περὶ ἀρχῶν* vorzubereiten, fügte er noch einen Epilog de adulteratione librorum Origenis bei, in dem er seine Absichten, die er mit der Apologie des Pamphilus verfolgte, deutlicher enthüllte: Ich will, daß du, Macarius, Mann der Sehnsucht, weißt, daß dies die Regel des Glaubens sei, welche wir aus seinen Büchern oben auseinander gesetzt haben, die sowohl akzeptiert als festgehalten werden muß; denn in allen diesen Punkten wird deutlich bewiesen, daß darin ein katholischer Sinn ist. Wenn aber dennoch in seinen Büchern einiges gefunden wird, was von diesem nicht allein verschieden, sondern bisweilen sogar entgegengesetzt ist, und was die Regel der Wahrheit nicht zuläßt, so erkenne, daß wir es auch nicht annehmen und nicht billigen. Da aber, so folgerte Rufin, ein so gelehrter und kluger Mann wie Origenes, der weder töricht noch wahnsinnig war, nicht sich selbst

---

[1]) s. Brochet S. 179.

Entgegengesetztes und seinen Meinungen Widersprechendes geschrieben haben kann, so muß man eine Erklärung dafür suchen. Erscheint es doch Rufin ganz unmöglich, daß Origenes z. B. den heiligen Geist eine Schöpfung Gottes genannt habe, während er gleichzeitig die Homousie des Vaters und Sohnes behauptet hat. Er erklärt sich daher diese Widersprüche durch eine Fälschung der Schriften des Origenes durch die Häretiker. Wie sich in den Clementinischen Recognitionen, die Rufin dem römischen Clemens zuschrieb, das abscheuliche Dogma des Eunomius findet, das dort nur von perversen Menschen interpoliert sein kann, wie die Schriften des Clemens Alexandrinus und des Bischof Dionysius von Alexandria heterodoxe Äußerungen über den Sohn Gottes enthalten, die nur von Übelwollenden eingeschoben sein können, so sei es auch bei Origenes. Und diese seine Theorie belegt Rufin mit einem Brief des Origenes an seine Feinde in Alexandria, in denen Origenes sich beklagt, daß man seine Worte gefälscht habe. Nach Hinweis auf die Fälschungen noch anderer patristischer Schriften — Rufin behauptet, z. B. daß Novatians Werk de trinitate, das er fälschlich Tertullian zuschrieb, von den Macedonianern verfälscht und in Konstantinopel verbreitet sei — kommt er zum Schluß auf eine Fälschung, von der er durch einen Freund des Damasus — es ist kein anderer als Hieronymus, den er hier zum ersten Male beizuziehen sucht — mündliche Kunde habe: anläßlich der Synode zu Rom vom Jahre 382 hätten die Apollinaristen in dem Buch des Athanasius de incarnatione die Worte homo dominicus ausradiert und dann wieder hingeschrieben, um auf diese Weise den Eindruck zu erwecken, daß dieser Ausdruck nicht von Athanasius stamme. Das Resultat seiner langen geschraubten Erörterung faßt er dann kurz dahin zusammen: Wie muß man also über die Bücher des Origenes urteilen? Wenn etwas in ihnen gefunden wird, was mit dem katholischen Glauben nicht übereinstimmt, so argwöhnen wir, daß es von der Ketzerei interpoliert ist. Wenn wir uns aber auch darin täuschen, so fügt er hinzu, so laufen nicht wir, wie ich meine, in den Irrtum jenes hinein; denn wir selbst bleiben mit Gottes Hilfe unversehrt und unter Vermeiden dessen, was wir für verdächtig halten, mißbilligen wir es.

Dieser Schluß gibt uns den Schlüssel für die wirkliche Meinung Rufins. Glaubt er selbst an seine Theorie von der Verfälschung der Schriften des Origenes oder hat er sie nur vorgetragen, um für Origenes als Orthodoxen Propaganda machen zu können? Wir möchten die Frage weder bejahen noch verneinen. Ohne jeden historisch-kritischen Sinn wie die meisten seiner Zeitgenossen — Hieronymus ist ihm in dieser Beziehung noch weit überlegen — überzeugt von dem semper ubique et ab omnibus creditum des katholischen Dogmas trat Rufin an die Schriften des Origenes heran. Er bewunderte die große Gelehrsamkeit des Origenes und wollte ihn anderseits für die Orthodoxie retten. So hat er sich eine Theorie zurecht gemacht, an die er selbst nur halb glaubte. Diese Theorie diente ihm dazu, die Heterodoxien, an denen er selbst und andere Anstoß nahmen, radikal auszumerzen.

Erst die rasch folgende Übersetzung des dogmatischen Hauptwerkes des Origenes *περὶ ἀρχῶν* durch Rufin brachte den Streit zwischen ihm und Hieronymus von neuem zum Ausbruch. Die 4 Bücher de principiis wurden von Rufin in 2 Absätzen übersetzt, wie die Vorreden zu Buch 1 und 2 und zu Buch 3 und 4 beweisen.[1]) Die beiden ersten Bücher wurden in der Fastenzeit 398, die beiden letzten einige Wochen nach Ostern 398 vollendet. Macarius, dem sie gewidmet waren, hatte ihn bei seiner Übersetzung der beiden ersten Bücher zur Eile angetrieben, während Rufin bei den beiden letzten Büchern mehr Ruhe gehabt hatte, da sein Freund inzwischen seine Wohnung gewechselt hatte und ihn wegen der großen Entfernung von seinem Quartier nur selten persönlich aufsuchen konnte.[2]) Die Übersetzungsprinzipien, die Rufin in seinem Epilog zu der Apologie des Pamphilus entwickelt hatte, und die dazu dienen sollten, den römischen Christen einen im Sinne der zeitgenössischen Orthodoxie korrekten Origenes darzubieten, hat Rufin bei dieser seiner Übersetzung angewandt. Da wir nur wenige Fragmente des Originals aus der Philokalia Gregors von Nazianz und Basilius,

---

[1]) Opera Origenis ed. Lommatzsch XXI, 15 ff. und XXI, 255 ff.

[2]) Praef. Ruf. in l. III und IV, S. 255.

in dem Briefe Justinians an den Patriarchen Menas und in der Bibliothek des Photius besitzen[1]), uns außerdem nur ein kleines Stück der wörtlichen Übersetzung des Hieronymus erhalten ist[2]), und da diese Fragmente fast sämtlich die letzten beiden Bücher, die dogmatisch weniger anstößig waren, betreffen, so können wir im Einzelnen die Abweichungen seiner Übersetzung von dem Original nicht mit Sicherheit kontrollieren. In den letzten beiden Büchern hat Rufin, so viel können wir allerdings auf Grund der erhaltenen griechischen Fragmente sagen, wenig korrigiert, aber dies erklärt sich daraus, daß Origenes im 4. Buch von der Inspiration der hl. Schrift und ihrer Auslegung handelt. Hier boten seine Ausführungen keinen Anlaß zur Korrektur, da die kirchliche Auslegung sich fast ganz in den Bahnen des Origenes bewegte, jedenfalls konnte hier von Orthodoxie und Heterodoxie keine Rede sein. Dagegen behandelte Origenes in den ersten beiden Büchern die Trinitätslehre, den Fall der Geister und die Apokatastasis. In der Trinitätslehre hat Rufin den ganzen Subordinatianismus des Origenes einfach ausgetilgt.[3]) Gott, der Vater, so hatte Origenes z. B. ausgeführt, wirkt in allem Seienden, geringer aber als der Vater ist der Sohn, der nur in den Vernünftigen wirkt, noch geringer ist der heilige Geist, der nur die Heiligen durchdringt. Vergleichen wir den Text des Rufin mit dem Original an dieser Stelle, so ist er so verwaschen, so aus der wissenschaftlich bestimmten Terminologie ins Erbauliche abgeplattet, daß man Rufin mildernde Umstände zubilligen muß. Er war einfach unfähig, noch unfähiger als Hieronymus, die spekulativen Gedanken des Origenes nachzudenken. Alles wird in seiner Übersetzung veräußerlicht, trivialisiert, und deshalb wirken auch seine Korrekturen fast lächerlich. Gewisse Ausdrücke des Origenes, die sein orthodoxes Ohr nicht vertragen konnte: der Vater sieht nicht den Sohn, noch der Sohn den heiligen Geist, oder: der Vater ist die Güte selbst und der Sohn nur das Abbild der Güte, werden getilgt. Rufin verkürzte und ließ aus, seine Übersetzung

[1]) Harnack, Altchristl. Literaturgeschichte, S. 378 ff.
[2]) Ep. 124, 1 Vall. I, 910 ff.
[3]) De principiis l. I, 3, 5 ed. Lommatzsch, S. 78 ff. und Anm. 2.

ist wirklich ein schlechtes Werk, gemessen an unsern wissenschaftlichen Maßstäben. Er strich den Abschnitt über die Immaterialität des zukünftigen Leibes[1]), über den möglichen Wiederanfang der Weltentwicklung und über die Materialisierung durch einen neuen Sündenfall.[2]) Da Rufin nirgends bemerkt, wo er Korrekturen am Text des Origenes gemacht hat, ist die Arbeit ein Werk absoluter Willkür. Im wesentlichen hat er nur in der Trinitätslehre orthodoxe Korrekturen am System des Origenes angebracht. Das ganze System nach der Orthodoxie seiner Zeit einer gründlichen Neugestaltung zu unterwerfen, war weder er noch irgend ein Zeitgenosse imstande. Die Erkenntnis aber, daß diese seine Übersetzung in dieser Form Verwirrung hervorrufen mußte und die Kirche damit nichts anfangen konnte, hatte er nicht, dazu war er zu beschränkt. Absichtlich Verwirrung zu stiften, lag ihm wohl fern. Brochet hat kaum Recht, wenn er sagt[3]), Rufin wußte sehr gut, was er tat, und das Ärgernis hat ihn nicht überrascht. Brochet faßt Rufin zu sehr als Intriganten auf, ich halte ihn mehr für einen unklaren Kopf, der die Folgen seines Schrittes nicht zu übersehen vermochte.

Warum hat Rufin nun aber Hieronymus in seiner Vorrede zu den ersten beiden Büchern als Eideshelfer herbeigezogen? „Ich weiß, so schreibt er, daß viele Brüder aus Sehnsucht nach Kenntnis dieser Schriften einige der griechischen Sprache kundige Männer aufgefordert haben, den Origenes zu übersetzen, unter denen sich auch unser Bruder und Kollege befand, der vom Papste Damasus gebeten wurde, daß er 2 Homilien zum Hohenlied ins Lateinische übersetze. Zu jenem Werk hat er eine glänzende Vorrede geschrieben, wodurch er in jedem die Sehnsucht, Origenes zu lesen und zu durchforschen, anregte. Damals hatte er auch versprochen, weitere Werke des Origenes zu übersetzen, dazu kommt er aber jetzt nicht, da er sich statt als Übersetzer lieber als Verfasser eigener Werke betätigt. Deshalb will ich die von ihm angefangene und gebilligte Arbeit aufnehmen, wenn ich auch

[1]) III, 6, 1.
[2]) III, 6, 3.
[3]) S. 205.

nicht mit gleicher Eloquenz wie ein so großer Mann meine Worte ausstatten kann. Ich werde mich dabei auch der Übersetzungsmethode bedienen, die dieser bei den Homilien des Origenes angewandt hat, d. h. wenn etwas Anstößiges sich im Griechischen findet, dieses ausstoßen oder reinigen, daß der lateinische Leser nichts, was von unserem Glauben abweicht, vorfindet.“ Rufin wollte also die wahre Meinung des Origenes zum Ausdruck bringen und nach seinen orthodoxen Äußerungen seine heterodoxen z. B. über die Trinität korrigieren. Er erklärte, daß er die Arbeit auf Wunsch des Macarius unternommen habe, nicht um den Verleumdern den Mund zu stopfen, sondern um den Wißbegierigen wertvolles Material darzureichen. Darum schloß er seine Vorrede mit einem Bekenntnis zur Orthodoxie.

Hatte Rufin bereits in der Apologie des Pamphilus Hieronymus als Eideshelfer für seine Theorie von der Verfälschung der Schriften des Origenes zitiert, so deckte er sich hier noch deutlicher mit Hieronymus. Die Absicht, die er hierbei verfolgte, konnte doch nur die sein, falls er mit seiner Propaganda für Origenes Mißerfolg hatte, Hieronymus in die gleiche Verdammnis der Heterodoxie hineinzuziehen. Daß er Hieronymus mit Lob überhäufte und sich als bescheidenen Schüler seines großen Freundes darstellte, war natürlich nicht ehrlich gemeint, er wollte die Bethlehemitische Autorität lediglich für seine Zwecke benutzen. Gewiß handelte Rufin hier nicht naiv. Aber er war ein zu schlechter Menschenkenner und verhehlte sich, daß Hieronymus diese Reklamation für den Origenismus jetzt überaus unangenehm empfinden würde. Durch die dick aufgetragenen Schmeicheleien mochte er hoffen, Hieronymus würde seine Absicht, ihn zum Vorspann seiner Bestrebungen zu benutzen, nicht durchschauen. Sein einziges Ziel, für Origenes in der Kirche Propaganda zu machen, machte ihn blind. Erst in der Vorrede zu dem 3. und 4. Buch de principiis sah Rufin den Sturm gegen sich hereinbrechen: Man liest lieber die erdichteten Fabeln der Poeten und legt die lächerlichen Fabeln der Komödie aus, als daß man mit Fleiß und Eifer Origenes

studiert.[1]) Er schilderte nun die Verwirrung, die seine Übersetzung in Rom, angerichtet hatte. Und in der Tat wußte jetzt niemand, wie er über Origenes denken sollte. Ist er ein Ketzer oder ist er orthodox, wie Rufin behauptet und zu beweisen versucht? Niemand wußte, ob die lateinische Übersetzung Rufins wirklich den Gedanken des Origenes entspräche, niemand, ob Hieronymus etwa hinter dieser Arbeit stünde.[2])

Um Klarheit zu schaffen, wandten sich Pammachius und Oceanus, die einflußreichen römischen Freunde des Hieronymus, in einem kurzen uns erhaltenen Briefe, an diesen.[3]) Von einem gewissen heiligen Bruder haben sie die Abschrift der lateinischen Übersetzung des Werkes des Origenes *περὶ ἀρχῶν* erhalten. Sie nennen weder den, der ihnen die Kenntnis der Übersetzung vermittelt hat — es ist Eusebius von Cremona der, wie Rufin gewiß mit Recht behauptet, nicht auf ganz redliche Weise in den Besitz einer Abschrift seines Übersetzungswerkes gelangt war — noch Rufin den Autor des Werkes. Da nun, wie Pammachius und Oceanus an Hieronymus schreiben, in dieser Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* sich viel findet, was unser Gewissen beunruhigt und was wir für unkatholisch erachten, wir auch argwöhnen, daß zur Entschuldigung des Origenes vieles aus seinen Büchern unterdrückt ist, was seine offene Gottlosigkeit hätte zeigen können, so bitten wir dich, für uns und die ganze römische Christenheit eine wörtliche Übersetzung des Werkes des Origenes *περὶ ἀρχῶν* zu verfertigen, einmal um die Interpolationen des Rufin aufzuzeigen, und dann um die in der Rufinschen Übersetzung sich findenden Ketzereien klarzulegen. Endlich, so fügen sie hinzu, hat der Verfasser des Übersetzungswerkes unter Verschweigung des Namens deiner Heiligkeit es dargestellt, als ob er das von dir versprochene Werk ausgeführt hätte, indem er versteckt damit andeutet, daß du ebenso wie er gesinnt seist. Widerlege also den Argwohn der Menschen und überführe den Ankläger, damit du nicht, falls du schweigst, ihm zuzustimmen scheinst. Der Brief enthielt also einen deutlichen Appell an

[1]) ed. Lommatzsch S. 256.
[2]) s. Brochet S. 215.
[3]) Ep. 83, Vall. I, 517.

Hieronymus, seine Stellung zu Origenes zu präzisieren und seine Orthodoxie zu beweisen, um die Verwirrung, die sich seines römischen Freundeskreises bemächtigt hatte, zu beschwören. Ein gleichzeitiger Brief des Hieronymus an Paulin von Nola[1]) zeigt auch, daß er alle anderen Arbeiten zurückstellte, um die verlangte Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* zu liefern. „Viele Brüder in Rom laufen Gefahr und pflichten den perversen Dogmen des Origenes bei." Seine Schrift gegen Johannes von Jerusalem blieb deshalb unvollendet und sein Daniel-Kommentar wurde vertagt.[2])

In einem ausführlichen Brief an Pammachius und Oceanus führte Hieronymus seine Verteidigung.[3]) Er gab sich Mühe, seine Leidenschaftlichkeit zu zügeln: „Ich will die Personen beiseite lassen und nur sachlich auf die Anschuldigungen antworten!" Der Brief ist im ganzen viel ruhiger, würdiger und von persönlicher Gehässigkeit freier als seine späteren gereizten Streitschriften gegen Rufin. Hieronymus war provoziert worden, nicht er hatte provoziert. Er weiß sich frei von der Schuld, den Streit von neuem entfacht zu haben, will aber nun deutlich seine Meinung sagen.[4]) Rufin hatte ihm vorgeworfen, daß er Origenes bisweilen gelobt habe, besonders in der Vorrede zu den Homilien zum Hohenliede und im Prolog zu dem Buch der hebräischen Eigennamen. Er bekannte sich zu diesem Lobe, betonte aber ausdrücklich wie in seiner Schrift gegen Johannes von Jerusalem: Ich habe den Exegeten, nicht den Dogmatiker gelobt, das Genie, nicht den Glauben, den Philosophen, nicht den Apostel. Wenn man mein Urteil über den Theologen Origenes wissen will, so möge man meinen Kommentar zum Epheserbriefe aufschlagen, und man wird erkennen, daß ich immer ein Gegner seiner Dogmen

---

[1]) Ep. 85, 3, Vall. I, 530.

[2]) Ep. 85, 3, Vall. I, 530.

[3]) Ep. 84, Vall. I, 519 ff.

[4]) Der Meinung Tillemonts, Mémoires XII, 222 ff., der auch Zöckler S. 254 Anm. 2 zuzustimmen scheint, daß dieser Brief den Charakter des Hieronymus von einer wenig ehrenvollen Seite wiederzuspiegeln scheine, kann ich nicht beistimmen.

gewesen bin.“ Gewiß entsprach dies nicht ganz der Wirklichkeit. Es hatte eine Zeit gegeben, wo er ein kritikloser Bewunderer des Origenes gewesen war, aber seine Heterodoxien hatte er sich doch nie zu eigen gemacht, sie waren ihm damals nur nicht zum Bewußtsein gekommen. Er glaubte die volle Wahrheit zu sagen, da er selbst seine innere Wandlung nicht durchschaute. Wir sind eben nicht die besten Historiker unseres eigenen Lebens, andere kennen uns oft besser als wir selbst. Er bekannte, Apollinaris und Didymus und sogar den Juden Baranina zu Lehrern gehabt zu haben, ohne dadurch in seinem Glauben beeinflußt worden zu sein. Er hatte, wie er schreibt, seine Börse geleert, um die Werke des Origenes für seine Bibliothek zu erwerben. Wo aber hatte er je die Ketzerei des Origenes verteidigt? „Wenn ihr mir glauben wollt, ich war niemals ein Origenist, und wenn ihr mir nicht glauben wollt, jetzt habe ich sicher aufgehört es zu sein.“[1]) Ja Hieronymus ging noch weiter. Er bekannte, in seiner Jugend Origenes gefolgt zu sein: „Wir haben als Jünglinge geirrt, laßt uns als Greise uns bessern. Laßt uns zum Herrn uns bekehren und nicht auf die Buße des Teufels warten. Wenn ich der Schüler des Origenes war, so ahmt dem nach, der jetzt Buße tut.“[2]) Der Standpunkt, den Hieronymus jetzt zu Origenes einnimmt, ist jedenfalls folgerichtiger als der seines Gegners. Rufin will orthodox und gleichzeitig Origenist sein: sie mischen so geschickt zweifelhafte Ausdrücke, daß sie unser Bekenntnis und das unseres Gegners festhalten, daß der eine den Ketzer, der andere den Katholiken heraushört.[3]) Und wenn die Origenisten sich darauf berufen, daß die Synode von Nicäa Arius und nicht Origenes verdammte, so handelte es sich eben um Arius, nicht um Origenes, um den Sohn, nicht um den heiligen Geist, obwohl sie unausgesprochen Origenes als die Quelle des Arius getroffen habe. Indem sie die verdammte, die leugnen, daß der Sohn von der Substanz des Vaters sei, hat sie jenen zugleich mit Arius verdammt.[4]) Wie in seiner Schrift

[1]) Ep. 84, 3, Vall. I, 521.
[2]) Ep. 84, 6, Vall. I, 524.
[3]) Ep. 84, 4, Vall. I, 522.
[4]) Ep. 84, 4, Vall. I, 522.

gegen Johannes von Jerusalem warf er den Origenisten ihre Stellung zu dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches vor, wo sie zwar scheinbar den Glauben der Kirche bekennen, in Wirklichkeit aber Falschmünzerei treiben und nur eine Auferstehung des Leibes und nicht der einzelnen Glieder annehmen.[1]) Die Häresien des Origenes in seiner Christologie, in der Lehre vom heiligen Geist, vom Ursprung der Seele, von der Auferstehung des Fleisches und der Apokatastasis muß man als solche verwerfen. Dies schließt aber nicht aus, daß man dem Leben des Origenes und seinen Kommentaren zur heiligen Schrift volle Anerkennung zollt. „Ein großer Mann von seiner Kindheit an, wahrhaftig der Sohn des Märtyrers. Wer sollte nicht bewundern den in der Schrift glühenden Geist? Laßt uns nicht seine Fehler nachahmen, dessen Tugenden wir nicht zu folgen vermögen.“ Und die orthodoxen Übersetzer des Origenes, Hilarius, Victorinus, Ambrosius und er selbst haben deshalb das berüchtigte Werk *περὶ ἀρχῶν* nicht übersetzt, um das Schlechte des Origenes nicht den Lateinern bekannt zu machen. Ja Origenes selbst, wenn er noch lebte, würde seinen Protektoren zürnen und mit Jacob sprechen: Ihr habt mich in der Welt gehässig gemacht.[2]) Mit beißender Ironie verspottete er dann die Theorie des Rufin von der Verfälschung der Schriften des Origenes durch die Ketzer. Origenes selbst hat in dem Briefe an den Bischof Fabian von Rom Buße getan für seine Irrtümer und damit dieselben als von ihm selbst herstammend anerkannt, und die Verteidiger des Origenes, Eusebius und Didymus, haben die Irrtümer des Origenes entschuldigt und damit ebenfalls eingestanden, daß dies von jenem geschrieben sei. Und was die Apologie des Origenes betrifft, die Rufin unter dem Namen des Märtyrers Pamphilus übersetzt hat, so versuchte Hieronymus dieses unbequeme Werk dadurch zu diskreditieren, daß er es mit der ihm in historischen Fragen eigenen Leichtfertigkeit einfach für ein Werk des Arianers Eusebius von Caesarea erklärte, das Didymus oder ein anderer überarbeitet habe. Obwohl er sich aus der Kirchengeschichte des

---

[1]) Ep. 85, 5.

[2]) Ep. 85, 7.

Eusebius über die Verfasserschaft der Apologie leicht hätte informieren können, hat er an der These, daß der Märtyrer Pamphilus nicht der Verfasser des Werkes sei, weil sie ihm für seine Zwecke paßte, mit unbelehrbarer Zähigkeit festgehalten. Er schloß seine Verteidigung an seine Freunde, Pammachius und Oceanus, damit, daß er, wenn er geschwiegen hätte, als Origenistischer Ketzer verschrieen worden wäre. Er wolle aber lieber seinen Ruf als seinen Glauben aufs Spiel setzen.

Hieronymus nahm den Fehdehandschuh auf, den ihm Rufin hingeworfen hatte, er wollte den Kampf für die Orthodoxie wie vorher gegen Johannes von Jerusalem, jetzt gegen Rufin führen. Die wörtliche Übersetzung der Prinzipien des Origenes sandte er mit dem Briefe an seine römischen Freunde. Sie ist nur in wenigen Fragmenten, die sich in einem Briefe an Avitus erhalten haben, auf uns gekommen.[1]) Wie ein Vergleich mit der Übersetzung Rufins und den griechischen Fragmenten lehrt, hielt sich seine Übersetzung streng an den Text des Origenes. Seine Übersetzungsgrundsätze, die er einst in dem Brief an Pammachius aufgestellt[2]) und in seinen früheren Übersetzungen Origenistischer Homilien wenn auch nicht mit der rücksichtslosen Konsequenz wie Rufin geübt hatte, hatte er dadurch allerdings selbst desavouiert. Die Wandlung seiner Stellung zu Origenes hatte dies bedingt. Seine Übersetzung wurde, wie er uns selbst mitteilt, von Pammachius einem Bruder geliehen, der sie abschreiben ließ, wobei sich aber durch Unachtsamkeit in die Abschrift zahlreiche Fehler einschlichen.[3]) Sie ging jedenfalls deshalb wie das Original später zu Grunde, weil man sich scheute, das ketzerische Werk in seiner ursprünglichen Form zu vervielfältigen. So ist nur die retouchierte Übersetzung Rufins, die Hieronymus verdrängen wollte, — eine eigentümliche Ironie der Geschichte — auf uns gekommen.

Gleichzeitig mit seiner Verteidigung an Pammachius wandte sich Hieronymus in einem Brief persönlich an

---

[1]) Ep. 124, Vall. I, 910 ff.
[2]) Ep. 57, 5 u. 6, Vall. I, 307.
[3]) Ep. 124, 1 Vall. I, 911.

Rufin.[1]) Es war der letzte Versuch, den Streit noch auf gütlichem Wege beizulegen. Rufin hatte an Hieronymus geschrieben, ein Zeichen, daß er den drohenden Bruch, wenn möglich, zu vermeiden suchte. Sein Brief ist uns leider nicht erhalten. Wir können aus der Antwort des Hieronymus nur entnehmen, daß Rufin seinen langen Aufenthalt in Rom damit motiviert hatte, daß er sich gefürchtet hätte, in seine Heimat Aquileja zurückzukehren, damit der Schmerz über den Tod seiner vor kurzer Zeit verstorbenen Mutter ihn nicht übermanne. Jetzt aber treibe ihn die Sehnsucht, seine geistlichen Väter wiederzusehen — er meint vor allem den Bischof Chromatius von Aquileja — in seine Heimat zurück. In seinem Briefe hatte er sich aber auch über das Verhalten des Hieronymus beklagt, das nicht dem bei seiner Abreise von Jerusalem wieder geschlossenen Freundschaftsbündnis entspräche.[2]) Wahrscheinlich hatte die zurückhaltende Stellung, die die römischen Freunde des Hieronymus ihm gegenüber eingenommen hatten, ihn zu dieser Klage veranlaßt, und er glaubte wohl, daß Hieronymus dieses Mißtrauen durch seine von Bethlehem nach Italien gesandten Freunde nähre. Hieronymus antwortete ihm in einem Briefe, der, obwohl mit beißender Ironie geschrieben, seine gereizte Stimmung noch zu verhüllen suchte. Rufin beklage sich über ihn ohne Grund: „Gott ist der Zeuge unseres Gewissens, daß nach der wieder geschlossenen Freundschaft keine Streitsucht in uns aufgekommen ist, womit wir jemanden verletzen wollten.“ Er, Hieronymus, habe Grund, sich über ihn zu beklagen: die Vorrede zu den Büchern περὶ ἀρχῶν ist mir zugeschickt worden, in der ich teils versteckt, teils offen angegriffen werde. Mit welcher Absicht sie geschrieben wurde, ist deine Sache, wie sie verstanden wird, ist auch dem Toren offenbar.“ Er verbat sich energisch, daß Rufin mit seinem Namen seine Arbeiten decke: Dies wollte ich lieber von dir

[1]) Zöckler S. 253 läßt diesen Brief ep. 81, Vall. I, 507 vor dem Brief an Pammachius, Brochet S. 238 ff. nach dem Brief an Pammachius geschrieben sein. Ich möchte daraus, daß seine römischen Freunde diesen Brief nicht an Rufin bestellten, schließen, daß er ihnen gleichzeitig mit ep. 84 zuging.

[2]) Ep. 81, 1 Vall. I, 507.

als Freund fordern, als daß ich gereizt öffentlich zu toben anfange. Hieronymus teilte Rufin gleichzeitig mit, daß er seinen Bruder Paulinian — er war ein Jahr nach Rufin, also 398, aus Palästina abgereist — nach Stridon gesandt habe;[1] in Aquileja bei dem Bischof Chromatius würde er ihn treffen.[2] Er will den Verdacht, den Rufin gegen ihn erhoben hat, dadurch entkräften, daß er ihm ausdrücklich versichert, daß er seine Freunde zu freundlichem Verhalten gegen Rufin angewiesen habe. Aber er schloß bereits mit einer nicht mißzuverstehenden Drohung: Es wird von deiner Mäßigung und der der Deinen abhängen, den Ungeduldigen keine Gelegenheit zu geben; denn darin wirst du mir alle ähnlich finden, daß sie an verblümtem Lob keinen Geschmack finden können.[3] Der Brief des Hieronymus an Rufin, der „das letzte Echo ihrer alten Freundschaft vor dem definitiven Bruch"[4] war, gelangte nicht in die Hände Rufins. Rufin war bereits nicht mehr in Rom, als der Brief dort anlangte, er war über Mailand nach Aquileja abgereist, und die römischen Freunde des Hieronymus bestellten ihn nicht, weil sie eine Versöhnung der beiden Freunde hintertreiben wollten.[5] Im Besitz der authentischen Übersetzung des Hieronymus von *περὶ ἀρχῶν* sah Pammachius in Rufin jetzt nur noch einen bösartigen Ketzer, mit dem man alle Verbindung abbrechen müsse. Rufin aber hatte Rom verlassen, gewiß nicht nur aus Sehnsucht nach seinen christlichen Vätern in Aquileja, sondern weil ihm der Boden dort zu heiß geworden war. Sein Freund, der Papst Siricius, war am 26. November 399 gestorben.[6] Dieser hatte für den einstigen Sekretär seines Vorgängers Damasus, Hieronymus, nie Sympathien gehabt, und seinem Gegner Rufin noch einen Brief ausgestellt, der ihm seine Gemeinschaft mit der römischen Kirche bezeugte.[7] Die Origenistische Partei hatte

---

[1]) Contra Rufin. III, 24, Vall. II, 554.
[2]) Contra Rufin. III, 24, Vall. II, 554; ep. 81, 2, Vall. I, 508.
[3]) Ep. 81, 5, Vall. I, 508.
[4]) s. Brochet S. 238.
[5]) Contra Rufin. I, 12; Contra Hier. II, 38.
[6]) s. über dieses Datum, das Duchesne festgelegt hat, auch Brochet S. 154 ff.
[7]) Ep. 127, 10, Vall. I, 952.

diesen römischen Bischof auf ihre Seite gezogen. Priester, Mönche und Laien schlossen sich der Origenistischen Partei an, so schreibt Hieronymus, und spotteten der Einfalt des Bischofs Siricius, der die übrigen nach seinem Ingenium beurteilte.[1]) Als 399 Anastasius römischer Bischof wurde, trat ein völliger Umschwung ein, der durch den Sieg der Antiorigenisten im Orient bedingt war.

---

§ 45.

Der Sieg der Antiorigenistischen Partei im Orient.

Der Streit zwischen Johannes von Jerusalem, dem Rufin, und Epiphanius von Salamis, dem Hieronymus sekundiert hatte, war resultatlos verlaufen. Der Bischof Theophilus von Alexandria hatte durch seine vermittelnde Haltung das Gleichgewicht der Kräfte im Orient erhalten und den definitiven Sieg der einen Partei über die andere hintenangehalten. Da vollzog plötzlich im Jahre 399 derselbe Theophilus, der für seinen Stuhl den Primat im Orient erstrebte, eine entschiedene Wandlung in seiner Stellungnahme. Er wurde der Vorkämpfer der Antiorigenisten im Orient und ruhte nicht eher, bis Origenes verdammt und seine Anhänger vernichtet waren. Hierarchische Motive waren es gewesen, die ihn zu einem Vorkämpfer der Orthodoxie gemacht hatten. Ungleich seinem großen Vorgänger Athanasius, bei dem sich echter Glaubenseifer mit Herrschsucht verbunden hatte, wollte er die Rolle des Athanasius spielen, um dem Stuhl des heiligen Marcus den Vorrang nicht nur vor dem Antiochenischen Patriarchat, das durch unheilbare Schismata ein gutes Stück seiner Autorität eingebüßt hatte, sondern auch vor dem verhaßten Nebenbuhler in Kon-

[1]) Ep. 127, 9, Vall. I, 951.

stantinopel zu sichern. Saß doch in Konstantinopel seit dem 26. Februar 398 Chrysostomus auf dem Stuhl der kaiserlichen Residenz, gegen dessen Erwählung Theophilus vergeblich protestiert und den er selbst hatte zum Bischof weihen müssen. Dieser edle, selbstlose und durch glänzende Beredtsamkeit ausgezeichnete Mann reizte seine Eifersucht, und deshalb verfolgte ihn Theophilus mit inbrünstigem Haß, bis ihm sein Sturz gelang. Ein geborener Intrigant, gesinnungslos, nur von dem einen Gedanken, seine hierarchische Machtstellung zu erhöhen, erfüllt, ging Theophilus kalt und energisch auf sein Ziel los. Rücksichtslos opferte er seine einstigen Freunde, wie den Priester Isidor, oder zwang sie, wie den charakterlosen Johannes von Jerusalem mit ihm gemeinsame Sache zu machen. —

Nach Cassian hatte Theophilus, als er sich in seinem bischöflichen Palast durch die antropomorphitisch gesinnten Mönche der sketischen Wüste bedroht sah, seinen Origenismus mit den Worten abgeschworen: Ich sehe in Euch gleichsam das Angesicht Gottes.[1]) Seit dieser Stunde hatte er sich die Feindschaft der Mönche der nitrischen Berge, unter denen Origenes die gefeierte Autorität war, zugezogen, bei denen auch er einst als Mönch gelebt, und Palladius, Evagrius und Rufin ihre Begeisterung für Origenes bekommen hatten. Jetzt führte er Ende des Jahres 399 gegen diese Mönche den ersten Schlag. Nachdem sich die Bischöfe aus der Nähe Alexandrias versammelt hatten, die fast die Zahl einer Synode ausmachten, hatte man sich nach Nitria begeben und vor einer Versammlung von vielen Mönchsvätern, die aus ganz Ägypten zusammengekommen waren, die Bücher des Origenes, in denen er sich mit gottlosem Eifer abgemüht hatte, vorgelesen und einmütig verdammt.[2]) Aber Theophilus hatte sich verrechnet, wenn er auf eine widerstandslose Unterwerfung der Mönche gerechnet hatte. Diese Mönche, deren asketischer Heroismus nicht davor zurückschreckte, sich mit dem Schwert

---

[1]) Collat. 10, c. 2.

[2]) Ep. 92, 1 Theophili Synodica, Vall. I, 540 s. auch die Berichte des Sulpicius Severus Dialog. I, 3. und Prosper Aquitanicus, Chronicon zum 7. Jahre des Honorius, Vall. I, 540.

ihre eigenen Glieder abzuhauen,[1]) zogen, begleitet von einem Haufen von Sklaven und Bettlern nach Alexandria, um den Alexandrinischen Bischof zur Zurücknahme jenes Verdammungsvotums zu zwingen. Es ist ein bezeichnendes Bild, das wir von dem Christentum dieser Weltflüchtigen bekommen, wenn wir hören, wie sie ihre Knüppel und Stöcke, die sie mit sich führen, unter Palmenzweigen verstecken, um unter den Zeichen des Friedens ihren zum Mord bereiten Sinn zu verbergen.[2]) Der Priester Isidor, mit dem Theophilus zerfallen war,[3]) und den er vor das bischöfliche Gericht zur Aburteilung gestellt hatte, trat an die Spitze der Origenistischen Partei, die nun auch die Heiden Alexandrias gegen den verhaßten Zerstörer des Serapeums mobil zu machen versuchte. Dennoch gelang es dem vor nichts zurückschreckenden Theophilus, Herr der Bewegung zu werden und die Führer der Origenistischen Partei, Isidor und die vier langen Brüder, aus Ägypten zu vertreiben.[4])

Nachdem Theophilus Ägypten von dem Origenismus gesäubert hatte, begann er einen förmlichen Kreuzzug gegen den Origenismus zu organisieren. Er setzte sich sofort mit Hieronymus und Epiphanius in Verbindung, um sich ihrer Hilfe als schätzbarer Mitkämpfer zu versichern. Theophilus hatte Priscus und Eubulus nach Palästina gesandt und Hieronymus in einem verlorenen Schreiben von seiner Verurteilung der Origenisten auf der Synode zu Alexandria informiert Mit wilder Schadenfreude schildert Hieronymus, wie die Abgesandten des Theophilus, von Glaubenseifer durchdrungen, eilig alle Gegenden Palästinas durchsucht und die zerstreuten Nattern bis in ihre Schlupfwinkel verfolgt haben, daß die ganze Welt frohlockte.[5]) Hieronymus war überglücklich, daß Theophilus seine vermittelnde Stellung aufgegeben und den Schlag gegen die Origenisten hinausgeschoben hatte, um desto kräftiger zu

---

[1]) Ep. 92, 1, Vall. I, 539.

[2]) Ep. 92, 6, Vall. I, 548.

[3]) s. über die Gründe, die von den einzelnen Berichterstattern ganz verschieden angegeben werden Ep. 92, 3, Vall. I, 543 Anmerk. d.

[4]) Ep. 90 Theophili ad Epiphanium, Vall. I, 535.

[5]) Ep. 86 ad Theophilum, Vall. I, 531.

treffen. Er nahm sogar seinen früheren Gegner Johannes von Jerusalem, der einen Origenisten bei sich aufgenommen hatte, bei Theophilus in Schutz, ein Zeichen, daß er sich mit ihm ausgesöhnt hatte: Über die Aufnahme eines gewissen brauchst du gegen den Bischof dieser Stadt keinen Unwillen zu hegen, weil du nichts durch deine Briefe befohlen hast, und es voreilig wäre, über das, was er nicht wußte, ein Urteil zu fällen. Er beruhigte das Mißtrauen des Theophilus gegen Johannes, den einstigen Parteigänger Rufins, von dem der alexandrinische Bischof einen Widerstand gegen sein Vorgehen fürchtete: Ich glaube, daß jener weder es wagt noch beabsichtigt, dich in irgend einer Beziehung zu verletzen.[1])

Gleichzeitig wandte sich Theophilus an die Bischöfe Palästinas, die am 14. September zum Fest der Encaenien in Jerusalem versammelt waren, und an die Bischöfe Cyperns in Synodalbriefen, in denen er ihnen den Beschluß der alexandrinischen Synode und die begleitenden Umstände mitteilte und sie zur Verdammung des Origenes wie seiner Schüler aufforderte.[2]) Theophilus, der eine wirkliche Kenntnis des Origenes besaß, hatte die häretisch klingenden Sätze aus den Schriften des Origenes ausgezogen: Zunächst seine subordinatianische Trinitätslehre, wonach der Sohn mit uns verglichen die Wahrheit, mit dem Vater verglichen die Lüge ist, und der Erlöser sich vom Vater wie Paulus und Petrus vom Erlöser unterscheiden; daß wir den Sohn nicht anbeten dürfen, sondern allein den Vater, und nicht den Vater mit dem Sohn. Weiter weist er auf die Heterodoxie seiner Auferstehungslehre hin, wonach die Leiber im Lauf vieler Jahrhunderte zu nichts werden und der Auferstehungsleib nicht allein der Sünde zugänglich, sondern auch sterblich sein wird. Er greift die merkwürdigen angeologischen Spekulationen des Origenes heraus, daß nicht nur die bösen, sondern auch die guten Engel sich vom Weihrauchduft des Opfers nähren, und die Dämonen aus dem Laufe der Gestirne die Zukunft vorauszusagen vermöchten. Aus den ver-

[1]) Ep. 86, Vall. I, 532.
[2]) Ep. 92, 2, 3, Vall. I, 541 ff.

lorenen Dialogen des Origenes über die Auferstehung entnimmt Theophilus den ketzerischen Satz, daß auch die Magie nichts böses sei. Als christologische Häresien des Origenes hebt er heraus, daß nicht der *λόγος* Gottes selbst, sondern eine Seele, die aus der himmlischen Region herabkam, einen menschlichen Leib angenommen habe, und endlich, daß unser Herr Jesus Christus einst für die Dämonen und die Sünden der Geister das Kreuz nochmals erleiden werde. Es ist ein buntes Ragout aus ihrem Zusammenhang gerissener Äußerungen des Origenes, bei denen Theophilus absichtlich jedes Verständnis des Origenes verleugnet. Die ganze Zusammenstellung ist gemacht, um das Gruseln der rechtgläubigen Bischöfe vor dem abscheulichen Ketzer zu erregen. Vor allem warnte aber Theophilus die Bischöfe vor seinem einstigen Busenfreund, dem Priester Isidor, den er mit grimmigstem Haß verfolgte: „Er ist der Fahnenträger der häretischen Partei. Seiner bedienen sie sich als schwer reichen Führers, der ihnen Speisen darreichen und die Unbequemlichkeiten der Flucht ertragbar machen kann. Wo Schrecken und Mord nötig sind, bedürfen sie keines anderen Hilfe, wo Geschenke und Aufwand nötig sind, ist keiner gewandter als Bestecher." Mit bemerkenswerter Schnelligkeit antworteten die Palästinensischen Bischöfe in einem Schreiben, das Eulogius von Caesarea und Johannes von Jerusalem unterschrieben, in dem sie der Verurteilung der Irrtümer des Origenes durch Theophilus beitraten und den Ketzern die Aufnahme in ihren Kirchen verwehrten: Ganz Palästina sei durch die Gnade Christi von der Origenistischen Ketzerei frei außer wenigen, die die Irrtümer ihres Lehrers Apollinaris vertreten.[1]) Ein Teilnehmer der Jerusalemischen Synode, der Bischof Dionysius von Lydda, einer der eifrigsten Orthodoxen, der schon im Streit des Hieronymus mit Johannes von Jerusalem zu den Bethlehemitischen Mönchen gestanden hatte,[2]) sandte an Theophilus noch ein besonderes Gratulationsschreiben: Wer ist so töricht oder gottlos, daß er nicht erkennt, daß du das größte Geschenk dem

---

[1]) Ep. 93, Vall. I, 549.

[2]) Contra Joh. c. 42, Vall. II, 452.

Weltkreis durch Vernichtung der verbrecherischsten Lästerungen der Schüler des Origenes gegeben hast. Alle Glaubenseifrigen nennen dich Vater, Hoffnung und Krone, daß du den Lehrer des Arius und seine Schüler mit dem Dolch des Evangeliums durchstochen hast.[1])

Aber der intrigante Theophilus hatte dem alten Epiphanius nicht nur seinen Synodalbrief an die Bischöfe Cyperns zugesandt, sondern ihn auch durch ein persönliches Schreiben seinen hierarchischen Zwecken dienstbar zu machen gestrebt. Theophilus schmeichelte dem greisen Ketzerverfolger, der vor ihm in derartigen Streitigkeiten oft gekämpft habe, und dessen Werk er nur zum Abschluß bringe. Er bat ihn, eine Synode der Cyprischen Bischöfe zu versammeln, um ebenfalls Origenes zu verdammen, und fügte scheinbar ganz harmlos hinzu: Epiphanius solle nach Abschluß der Cyprischen Synode die Beschlüsse sowohl an ihn, wie an den Bischof der Stadt Konstantinopel schicken, daß durch die Übereinstimmung aller Origenes und seine abscheuliche Häresie verdammt werde. Theophilus, der dem Epiphanius mitteilte, daß drei der vertriebenen Origenisten, Ammonius, Eusebius und Euthymius nach Konstantinopel geflohen wären, um bei Chrysostomus Unterschlupf zu finden, hetzte so den arglosen Epiphanius gegen seinen Nebenbuhler, der ihm als gefährlichster Konkurrent bei der Errichtung seines orientalischen Papats erschien.

Um sich aber auch der Zustimmung und Unterstützung des Occidents im Kampfe gegen den Stuhl von Konstantinopel zu versichern, sandte Theophilus an den römischen Bischof Anastasius einen uns nicht erhaltenen Brief, in dem er ihn ebenfalls zur Verdammung des Origenes aufforderte.[2]) Damit er in Rom sicher seinen Zweck erreichte, schickte er seine Gesandten über Palästina, wo sie erst bei Hieronymus einkehren mußten, bei dem sie sich jedenfalls über die römischen Verhältnisse Instruktionen holen sollten. Von zwei solchen nach Rom gerichteten Missionen eines Mönches Theodorus und eines Bischofs Agatho, den ein

[1]) Ep. 94, Vall. I, 551.

[2]) Ep. 88, Anastasii ad Theophilum, Vall. I, 533, und Ep. 95, 2 Anastasii ad Simplicianum, Vall. I, 553.

Diakon Athanasius begleitete, legen zwei Briefe des Theophilus an Hieronymus und des Hieronymus an Theophilus Zeugnis ab.[1]) In seinem Briefe teilte Theophilus dem Hieronymus mit, daß die wahnsinnigen Menschen, die in den Klöstern Nitriens die Häresie des Origenes auszubreiten strebten, mit profetischer Sichel abgehauen, und wieder Ruhe und Frieden hergestellt worden sei, worüber ihm der Mönch Theodorus berichten könne.[2]) Er bat um die Mitarbeit des gelehrten Mönches: er soll die Irrenden vom Irrtum zurückrufen, die Getäuschten durch geeignete Schriftstellen überführen. Hieronymus stellte sich natürlich gern in den Dienst des Theophilus, zumal da er hier auch für seine eigene Sache Förderung erwartete. Konnte er doch wieder Theophilus gegen seine römischen Feinde und vor allem gegen Rufin benutzen. Er teilte Theophilus mit, daß er bereits nach Rom in der Sache des Origenes geschrieben habe, und es als göttliche Fügung ansehe, daß Theophilus gleichzeitig an den Papst Anastasius geschrieben und so unbewußt sein Urteil bekräftigt habe. Vincentius, der bereits vor 397 nach Rom gereist und soeben heimgekehrt war, hatte ihm von der Wirkung der Verdammung des Origenes Mitteilung gemacht, daß fast ganz Italien durch die Briefe des Theophilus von der Ketzerei befreit sei.[3]) Er schließt den Brief: Wohlan also, geliebtester und heiligster Vater, schreibe bei jeder Gelegenheit an die abendländischen Bischöfe, daß sie die schlechten Keime mit scharfer Sichel, wie du selbst andeutest, herauszuschneiden nicht ablassen. Diese Worte sind auf keinen andern gemünzt als auf Rufin. Er wollte den mächtigen Alexandrischen Bischof gegen Rufin scharf machen. Hatte Hieronymus im Streit mit Johannes von Jerusalem einen schweren Stand gehabt, da er einer Phalanx von einflußreichen Gegnern gegenüber nur der Unterstützung des Epiphanius sicher war, so hatte sich die Sachlage jetzt völlig verändert. Epiphanius und er konnten triumphieren. Epiphanius schrieb jetzt an seinen alten Kampfgenossen: Wie Israel siegte, so lange die Hände des Moses in die Höhe gestreckt waren, so hat der

[1]) Ep. 89 und Ep. 87, Vall. I, 537 und Vall. I, 532.
[2]) Ep. 87, Vall. I, 532 und ep. 89, Vall. I, 534.
[3]) Contra Rufin. III, 24, Vall. II, 554.

Herr seinen Knecht Theophilus stark gemacht, daß er auf dem Altar der Alexandrinischen Kirche die Fahne gegen Origenes entrollte. Epiphanius, der den Kampf gegen Origenes aus ehrlichstem Glaubenseifer geführt hatte, pries sich glücklich, daß er noch den Sieg der Orthodoxie erlebte: wie viel gutes hat mir der Herr in meinem hohen Lebensalter getan, daß das, was ich immer verkündigte, durch das Zeugnis eines so großen Kirchenfürsten bestätigt wurde. Nur noch im Occident hatte der Origenismus in Rufin seinen einzigen Anwalt: Ich höre, so schrieb Epiphanius, daß das schiffbrüchige Gut einiger Menschen nach dem Occident gelangt ist, die, nicht zufrieden mit ihrem Verderben, viele zu Teilnehmern des Todes machen wollen.[1])

Alles kam darauf an, wie sich der römische Bischof Anastasius zu den Streitfragen, die Orient und Occident bewegten, stellen würde, und dieser trat mit großer Entschiedenheit auf die Seite der Gegner des Origenes.

---

§ 46.

Die Verdammung des Origenes in Rom und die Streitschrift des Rufin gegen Hieronymus.

Papst Anastasius, der von 399—402 den römischen Bischofsstuhl inne hatte, wird von Hieronymus als ein ausgezeichneter Mann gepriesen, den Rom nicht wert war lange zu besitzen, damit nicht die Hauptstadt des Erdkreises unter der Regierung eines solchen Papstes erobert werden sollte.[2]) Aber mit diesem Lobpreis kontrastiert in merkwürdiger Weise das naive Bekenntnis der theologischen Unwissenheit, das Anastasius selbst im Brief an den Bischof Johannes von Jerusalem abgelegt hat, daß er vor der Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* durch Rufin nicht gewußt habe, wer

[1]) Ep. 91 Epiphanii ad Hieronymum, Vall. I, 536.

[2]) Ep. 127, 9, Vall. I, 951.

Origenes war, noch was er geschrieben habe.[1]) Trotz dieser Unbekanntschaft mit der Theologie des Origenes verdammte er auf einer römischen Synode, wenig später als Theophilus in Alexandria, Origenes und seine Lehre. In dem Epitaphium der Marcella hat Hieronymus seiner einflußreichen römischen Freundin den Hauptanteil an dieser Verurteilung des Origenes zugeschrieben.[2]) Jedenfalls war auch hierbei neben seinen römischen Freunden, Pammachius und Oceanus, der Einfluß des Eusebius von Cremona nicht ohne Bedeutung. Dieser hatte sich zuerst in den Besitz der Übersetzung Rufins, wie dieser behauptet, durch Diebstahl, als sie noch nicht einmal fertig gestellt war, gesetzt.[3]) Eusebius hatte im Kloster zu Bethlehem geweilt, als der Streit des Hieronymus mit Johannes von Jerusalem spielte, und für ihn hatte Hieronymus den Brief des Epiphanius an Johannes ins Lateinische übersetzt. Dann aber war Anastasius zu diesem Schritt, wie er selbst behauptet, durch den Brief des Theophilus veranlaßt worden, der ihm die Verurteilung des Origenes durch die alexandrinische Synode mitgeteilt und ihn gebeten hatte, diesem Votum beizutreten.[4]) Anastasius folgte diesem Appell seines alexandrinischen Kollegen nicht nur, sondern schickte auch Eusebius von Cremona mit Auszügen aus dem ketzerischen Werke *περὶ ἀρχῶν* an den mailändischen Bischof Simplician, um ihn ebenfalls zu einer Verurteilung des Origenes zu veranlassen. Da Simplician bereits am 15. August 400 starb, so muß der Brief an Simplician vor diesem Datum geschrieben sein.[5]) Anastasius wandte sich kurz nach seinem Tode an seinen Nachfolger Venerius in einem Brief, von dessen Existenz wir wußten und der jetzt wieder aufgefunden ist.[6]) Anastasius forderte ihn

---

[1]) Ep. Anastasii c. 3, Vall. II, 578.

[2]) Ep. 127, 9, Vall. I, 951.

[3]) Contra Hieron. I, 17, Vall. II, 600.

[4]) Ep. 95, 2 Anastasii ad Simplicianum, Vall. I, 553.

[5]) Ep. 95 Anastasii ad Simplicianum, Vall. I, 553.

[6]) s. den Abdruck des 1871 aufgefundenen Briefes, den Hieronymus Contra Rufin. II, 22 erwähnt, bei J. van den Gheyn, Revue hist. et litt. relig. IV, 1899.

auf, dem einmütigen Beschluß der Kirche beizutreten. Er berief sich dabei wieder — ein abermaliges Bekenntnis seiner eigenen theologischen Inkompetenz — auf Theophilus, der alle Bücher des Origenes gelesen und ihm ein Verzeichnis der Lästerungen des Origenes gegen die heiligen Schriften übermittelt habe: Origenes mit seinen Ketzereien müßte durch die gesammte Christenheit verdammt und wie Arius behandelt werden.

Rufin aber hatte sich nach Aquileja zurückgezogen, wo er an dem ehrwürdigen Bischof Chromatius einen zuverlässigen Freund hatte. Der Versuch Rufins, Rom für den Origenismus zu gewinnen, war gescheitert; für seinen Mißerfolg machte er jetzt Hieronymus verantwortlich. Seine Freunde schürten seinen Haß gegen den glücklicheren Nebenbuhler, und der vornehme Apronianus sandte ihm den Brief des Hieronymus an Pammachius und Oceanus nach Aquileja. Rufin war jetzt gezwungen, sich von dem Vorwurf der Origenistischen Ketzerei zu reinigen. Er tat es in einer Apologie, die an den Bischof Anastasius gerichtet war.

Anastasius hatte Rufin nach Rom zu der Synode zitiert, aber Rufin hütete sich zu erscheinen. Er hatte kein Verlangen, zum Märtyrer seiner Überzeugung zu werden. Er entschuldigte sich, „daß es hart und unmenschlich wäre, nachdem er nach 30 Jahren seinen Eltern zurückgegeben sei, sie so rasch wieder zu verlassen, und daß er heimgekehrt nach so langer Reise zu ermüdet sei, um die Reisebeschwerden von neuem aufzunehmen“.[1] Hieronymus hat diese Entschuldigungsgründe als lächerliche Ausflucht verspottet, da die Eltern Rufins längst tot waren und unter den Eltern nur seine geistlichen Eltern verstanden werden konnten.[2] Rufin unterbreitete dem Papste, „dessen heiliger Geist wie ein Heiligtum Gottes nichts Unrechtes aufnimmt,“[3] schriftlich sein Glaubensbekenntnis. Er berief sich darauf, daß er in Alexandria durch Gefängnis und Verbannung — es war unter dem römischen Kaiser Valens — zum Konfessor des Glaubens geworden sei. Er legte

[1]) Apologia ad Anastasium c. 1, Vall. II, 573.
[2]) Contra Rufin. II, 2, Vall. II, 491.
[3]) Apol. Ruf. c. 1, Vall. II, 573.

seinen Glauben an die Trinität, die Menschwerdung, die Erlösung, die Auferstehung, das letzte Gericht und den ewigen Strafzustand dar und bekannte sich ausdrücklich mit dem Symbol seiner Heimatskirche Aquileja zu der Auferstehung dieses Fleisches. Sein Bekenntnis ist unzweifelhaft orthodox. Wenn man von einem Umsatteln des Hieronymus vom Origenismus zur Orthodoxie gesprochen hat, so hat Rufin ebenfalls umgesattelt, nur etwas später, als Origenes als Ketzer bereits verurteilt war und ihm selbst eine solche Verurteilung drohte. Er hat noch charakterloser als Hieronymus gehandelt, indem er jetzt plötzlich seine Überzeugung wechselte. Nur hinsichtlich der Entstehung der Seele hält er sich noch die Möglichkeit offen, origenistisch zu denken, aber auch hier hat er nicht den Mut einer bestimmten Überzeugung, sondern versichert, daß er selbst auf jede Meinung verzichte, ob der Traducianismus, der Creatianismus oder der Präexistentianismus die richtige Lösung sei.[1]) Den Hauptvorwurf aber, den man ihm machte, daß er das Werk des Origenes *περὶ ἀρχῶν* übersetzt habe, behandelt er möglichst kurz. Einmal schiebt er die Schuld auf seine Freunde, deren Bitten er nur nachgegeben habe, und dann lehnt er die Verantwortung dafür ab, daß der Autor des Werkes häretisch sei: Er sei weder der Verteidiger noch der Beschützer des Origenes und habe nur das, was ihm von anderen in dem Werk des Origenes interpoliert erscheine, entfernt. Er tut so, als ob er kein Wässerchen trüben könne und die Unschuld selber wäre: Wo wird denn zuverlässige Einfalt und Unschuld sein, wenn sie hier nicht ist? Aber er wagt es mit keinem Worte mehr, den orthodoxen Charakter des Übersetzungswerks zu verteidigen. Am Schlusse führt er einen maskierten Hieb gegen Hieronymus: Ich bin nicht der erste Übersetzer des Origenes, andere haben vor mir dieses Werk ausgeführt, und ich tat es nur auf Bitten der Brüder. Mit der Versicherung seiner Glaubensgemeinschaft mit den Kirchen von Rom, Alexandria, Aquileja und Jerusalem schließt das Schriftstück, das eine öffentliche Zurücknahme seiner Origenistischen Überzeugung bedeutete.

---

[1]) Apol. Ruf. c. 6, Vall. II, 576.

Eine Verurteilung des Rufin war nach dieser Apologie unmöglich, sie hat auch, darüber sind alle Forscher einig,[1]) nicht stattgefunden, aber das Mißtrauen des römischen Bischofs gegen ihn blieb bestehen. Ein Ende des Jahres 400 geschriebener Brief des Papstes Anastasius an Johannes von Jerusalem zeigt, daß man in Rom nichts von ihm wissen wollte. Die Hinkehr des Johannes von Jerusalem zur Orthodoxie war nur eine äußerliche gewesen, er war nur zu feige gewesen, dem mächtigen Theophilus entgegenzutreten und hatte sich im Herzen jedenfalls nur widerwillig zur Verdammung des Origenismus entschlossen. Es zeugt von Freundestreue, die der sonst so wenig sympathische Johannes Rufin gegenüber bewies, daß er jetzt bei Anastasius für seinen alten Gesinnungsgenossen eintrat. Der verlorene Brief des Johannes war voll von Schmeicheleien, wie wir aus der Erwiderung durch Anastasius ersehen: wenn du mich mit Recht lobst, mußt du nicht auch ähnlich wieder gelobt werden?[2]) Dann aber kam Anastasius auf Rufin zu sprechen: „Um zur Sache zurückzukehren, Rufin, über den du geruhst, mich zu befragen, so hat er als Richterin seines Gewissens die göttliche Majestät, bei der er selbst zusehen möge, wie er sich verantworten kann. Was die Übersetzung Rufins betrifft, so billigt Anastasius diese Arbeit, falls Rufin die Absicht hatte, damit die Ketzereien des Origenes an den Pranger zu stellen; wenn er aber damit den gefährlichen Doktrinen zustimmte, so hätte seine Arbeit zur Zerstörung des katholischen Glaubens gedient. Anastasius verurteilte Rufin nicht als Ketzer, aber gab doch seinem Mißtrauen gegen ihn Ausdruck. Er wollte nichts mit ihm zu tun haben, und gab dies Johannes deutlich zu verstehen: Ich wünsche, daß du weißt, daß er von uns als so fremd betrachtet wird, daß wir nicht zu wissen wünschen, was er tut und wo er sich aufhält. Er selbst möge zusehen, wie er sich rechtfertigen kann.[3]) Für den Papst ist der Fall des Rufin erledigt.

---

[1]) s. Zöckler S. 256, Brochet S. 260.

[2]) Ep. Anast. ad. Joh. c. 1, Vall. II, 578.

[3]) Ep. Anast. ad Joh. c. 6, Vall. II, 582.

Der Brief des Papstes an den Bischof Venerius von Mailand hatte inzwischen seine Wirkung getan. Auch in Mailand war Origenes verdammt worden, und auch der Bischof Chromatius von Aquileja, der Freund Rufins, hatte sich dem Verdammungsurteil des gesamten Occidents so wenig wie Johannes von Jerusalem im Orient, entziehen können.[1]) Endlich drückte auch die weltliche Gewalt, vermutlich bestimmt durch Theophilus von Alexandria und Anastasius von Rom, ihr Siegel unter das Verdammungsurteil des größten Theologen der griechischen Kirche. Die frömmsten Fürsten, Arcadius und Honorius, verboten die Lektüre der Bücher des Origenes, und durch kaiserliche Sentenz wurde der für verurteilt erklärt, den die profane Lektüre als Schuldigen überführe.[2]) So ward Origenes im Orient und Occident als Ketzer gebrandmarkt.

Kurz vor der römischen Synode, die die Verdammung des Origenes aussprach — die Nachschrift[3]) beweist, daß die Synode bereits zusammengetreten ist, aber noch keine Beschlüsse gefaßt hat — schrieb Rufin seine Invektiven gegen Hieronymus. Sie sind zur gleichen Zeit wie die Apologie an Papst Anastasius verfaßt. Der verhaltene Groll Rufins brach in dieser heftigen Streitschrift los. An dogmatischem Gehalt ist sie wie die Gegenschrift des Hieronymus dürftig. Der Streit hatte einen rein persönlichen Charakter angenommen. Es handelte sich nicht darum: Ist die Theologie des Origenes heterodox oder wie weit ist sie heterodox, sondern wer ist Origenist d. h. ein Ketzer, Rufin oder Hieronymus? Die Taktik des Rufin geht deshalb darauf aus, sich als unschuldig angegriffenes Opfer darzustellen: Ich habe deine Schriften, so beginnt er, liebster Sohn Apronianus, durchgelesen, die du mir, von einem Freund und guten Bruder aus dem Orient an den vornehmen Mann Pammachius gesandt, übermittelt hast, und dabei des Wortes des Propheten gedacht: „Der Menschenkinder Zähne sind Waffen und Pfeile, und ihre Zunge ist ein scharfes Schwert.“ Aber für die Wunden, die durch die

---

[1]) Hieron. contra Rufin. II, 22, Vall. II, 515.

[2]) Anast. ad Joh. c. 5, Vall. II, 581.

[3]) Contra Hieron. II, 45 ff., Vall. II, 671.

Zunge der Menschen geschlagen werden, gibt es nur einen Arzt. Und deshalb wandte ich mich an Jesus, den himmlischen Arzt, der mir das wirksamste Gegengift in den Worten des Evangeliums gab: Selig seid ihr, wenn ihr verfolgt werdet. Rufin erklärt, er hätte zunächst auf die Anklagen des Hieronymus schweigen wollen, wie sein Herr auf die Beleidigungen geschwiegen habe, hätte aber geantwortet, da man sonst sein Schweigen als Anerkennung der Anklagen ausgelegt hätte.[1]) Der erbauliche Ton, den Rufin hier anschlägt, ist typisch für den Anfang und das Ende derartiger Streitschriften. Gewiß dürfen wir ihn nicht nur als fromme Phrase beurteilen, aber soviel ist auch sicher, die mönchische Frömmigkeit, sowohl des Rufin wie des Hieronymus, bewegte sich zwischen den Polen einer jede Selbstwertung aufhebenden Demut und eines nicht die leiseste Kritik vertragenden Selbstbewußtseins. So schlägt der fromme Ton nur zu rasch in heftiges und bösartiges Beschimpfen des Gegners um.

Um seine Orthodoxie zu beweisen, legt Rufin sein Glaubenbekenntnis ab, das sich mit dem Bekenntnis der Kirche von Aquileja, wo er vor 30 Jahren die Taufe empfangen habe, decke. Wie in der Apologie vor Anastasius bekennt er sich zur orthodoxen Trinitätslehre und zur Auferstehung dieses Fleisches.[2]) Aber hier präzisiert er seine Auffassung der Fleischesauferstehung schärfer. Kein Körper ohne Glieder steht auf, sondern der Auferstehungsleib ist vollständig; aber einen Rest der Origenistischen Spiritualisierung des Dogmas will er festhalten, indem er die jüdische Auferstehungshoffnung energisch ablehnt, nach der auch der Auferstehungsleib den fleischlichen Lüsten diene. Er wagt nicht mehr Origenes in Schutz zu nehmen: Ich schreibe keine Verteidigungsschrift für ihn: Sei es, daß er bei Gott besteht, sei es, daß er gefallen ist, er möge selbst zusehen; er steht und fällt seinem Herrn.[3]) Dann verteidigt Rufin in breiter umständlicher Ausführung seine Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν*.[4]) Seine Verteidigung

[1]) Contra Hieron. I, 1, Vall. II, 583.
[2]) Rufins Expositio symboli c. 43.
[3]) Contra Hieron. I, 8, Vall. II, 590.
[4]) Contra Hieron. I, 9—22, Vall. II, 591 ff.

ist ebenso feige wie unwahrhaftig: Er habe die Übersetzung nur auf Aufforderung seines Freundes Macarius gemacht und eine Propaganda des Origenismus habe ihm dabei durchaus ferngelegen. Aber es ist nichts als eine kasuistische Verdrehung seiner eigenen Worte in der Vorrede zu *περὶ ἀρχῶν*, wenn er jetzt behauptet, er habe den Text des Origenes nicht von Heterodoxien reinigen wollen, sondern nur von Interpolationen, die dem Origenes selbst widersprächen:[1] „Ich habe nicht versprochen, daß ich nicht wiedergeben werde, was dem Glauben entgegen ist, sondern was mit Origenes selbst in Widerspruch steht oder von ihm selbst abweicht, nicht was von meiner oder irgend eines anderen Überzeugung abweicht.[2] Brochet[3] hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Rufin, indem er nicht mehr wagte, die Orthodoxie des Origenes zu verteidigen und seine Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* für eine orthodox redigierte Ausgabe auszugeben, sich seine eigene Verteidigung unmöglich gemacht hat. Rufin nimmt seine Zuflucht zu der Behauptung, daß ihm seine unkorrigierte Übersetzung von Eusebius von Cremona im Auftrage einer Matrone, deren Namen er nicht nennen will — es ist die Freundin des Hieronymus Marcella gemeint —, in Rom gestohlen und sogar gefälscht worden sei. So habe er, Rufin, den ketzerischen Satz: „Wie der Sohn den Vater nicht sieht, so sieht der heilige Geist den Sohn nicht" nicht in seine Übersetzung aufgenommen, sondern Eusebius habe ihn hineingefälscht.[4] Aber Eusebius ist nur ein Strohmann: Er ahmt dem edlen Lehrer nach, von dem er gelehrt wurde, statt bescheiden zu sein, zu wüten, statt Frieden zu halten, Aufruhr zu erregen, statt Eintracht Zwietracht zu säen.[5] Eusebius hat mich in Rom in den Häusern, bei den Matronen, in den Klöstern und bei einzelnen Brüdern als Ketzer denunziert. Vom Orient schickt Hieronymus unaufhörlich seine Hunde aus, die mich durch Städte, Dörfer und auf der Reise mit

[1]) Contra Hier. I, 10—16, Vall. II, 592 ff.
[2]) Contra Hier. I, 11, Vall. II, 594.
[3]) S. 271 ff.
[4]) Contra Hier. I, 16—18, Vall. II, 599 ff.
[5]) Contra Hier. I, 17, Vall. II, 601.

dem Gebell ihrer Verleumdungen verfolgen. Überall wittert Rufin eine Intrigue des Hieronymus und mit bissigem Haß stürzt er sich auf ihn: „An dich, o Lehrer, muß sich meine Antwort wenden.“[1]) Erst der letzte Teil des ersten Buches seiner Streitschrift[2]) ist direkt gegen Hieronymus gerichtet. Aus der Verteidigung geht er zum Angriff über. So künstlich seine Verteidigung war, so geschickt ist sein Angriff. Mit scharfem Auge weiß er die Schwäche des Gegners zu erspähen. Nicht er, Rufin, ist Origenist, sondern Hieronymus: „Origenes, den er einst als zweiten Lehrer nach den Aposteln bezeichnet hat, nennt er jetzt einen Ketzer“. Er tut Buße für seinen Origenismus, aber diese Buße ist keine ehrliche. Es ist ein bösartiger Vergleich, dessen sich Rufin gegenüber Hieronymus bedient, wenn er ihn mit einer Dirne vergleicht, die eine oder zwei Nächte sich der Hurerei enthalten hat, und nun sogleich Gesetze über die Keuschheit zu schreiben wagt. Hieronymus hatte sich für seine Orthodoxie auf seine Kommentare zum Epheserbrief und Prediger Salomonis berufen. Es war dies recht unvorsichtig, denn gerade in diesen Kommentaren hatte er Origenes ausgiebig benutzt, ohne sich immer ausdrücklich und deutlich gegen seine Heterodoxien zu verwahren. Rufin nimmt nun mit Sorgfalt Stelle für Stelle seines Epheserkommentars durch und sucht zu beweisen, daß Hieronymus in dem Kommentar durchaus die Ansichten des Origenes vertrete.[3]) Wenn aber Hieronymus sich damit verteidigen wolle, dies nicht von seiner Person aus gesagt, sondern nur als Referat der Meinungen des Origenes gegeben zu haben, so gelte diese Ausrede nicht, da Hieronymus sonst, wenn er die Auslegung eines anderen, dessen Meinung er nicht teilt, referierte, sie sogleich zu widerlegen sich beeile, wie er bei Marcion, Valentin, Arius und den übrigen verfahre.[4]) Während Hieronymus anderen Kirchenlehrern wie Clemens Romanus, Clemens Alexandrinus, Gregorius Thaumaturgus, Gregor von Nazianz, Didymus ihre Irrtümer verzeihe, verdamme er allein

---

[1]) Contra Hier. I, 19, Vall. II, 603.

[2]) Contra Hier. I, 20—44, Vall. II, 604 ff.

[3]) Contra Hier. I, c. 22—44, Vall. II, 605 ff.

[4]) Contra Hier. I, 28, Vall. II, 612.

Origenes. Und warum verdammt er ihn? Origenes selbst hat ihn kompromittiert, denn alles stammt von ihm, was Hieronymus sagt und schreibt.[1]) Wenn aber Hieronymus in dem Brief an Pammachius ausdrücklich erklärt, daß er, falls er Origenist gewesen sei, jetzt aufgehört habe es zu sein, so verdient auch diese Reue keine Anerkennung, da er in demselben Brief nicht als Reuiger, sondern zugleich als Ankläger und Richter auftrete und seine Zuhörer auf seinen Kommentar zum Epheserbrief als orthodoxe Schrift hinweise, in dem er gerade die Origenistischen Heterodoxien verteidige.[2]) Es war ein geschickter Schachzug Rufins, die frühere Stellung des Hieronymus zu Origenes vor aller Welt schonungslos zu enthüllen. Wenn Rufin Hieronymus aber noch immer als Anhänger des Origenes darstellte, so sagte er bewußt die Unwahrheit, da er nur zu gut wußte, daß Hieronymus seit dem Streit mit Johannes von Jerusalem sich von Origenes losgesagt hatte.

Während er aber im ersten Buch der Streitschrift sich im ganzen noch einer sachlichen Beweisführung befleißigte, ist das zweite Buch eine viel leidenschaftlichere Anklageschrift, indem er vor allem den Charakter des Hieronymus der schärfsten Kritik unterzieht. Daß ihm dieser eine günstige Angriffsfläche bot, läßt sich nicht leugnen, und wenn dann bösartige Übertreibungen und gehässige Entstellungen hinzu kamen, so konnte es wirklich scheinen, als ob nicht er durch seine Übersetzung den Wiederausbruch des Origenistischen Streits veranlaßt, sondern Hieronymus mit perfider Tücke ein Kesseltreiben gegen ihn inszeniert hätte, dessen unschuldiges Opfer er werden sollte. Die Anklagen, die Rufin gegen Hieronymus erhob, sind keineswegs neu. Er machte sich zum Sprachrohr der alten Gegner des Hieronymus und faßte in bunter Reihenfolge alle die Vorwürfe zusammen, die man von den verschiedensten Seiten gegen den Charakter des Hieronymus und gegen seine Werke erhoben hatte. Hieronymus hatte auf Grund einer Stelle im sechsten Buch der Stromata Origenes als Patron der Lüge und des Meineids hingestellt, weil er dort

[1]) Contra Hieron. I, 43, Vall. II, 629.
[2]) Contra Hieron. I, 44, Vall. II, 630.

sage, daß man nicht allen, sondern nur den Vollkommenen die Wahrheit sagen müsse.[1]) Hatte hier Hieronymus in seiner beliebten Manier einer Äußerung des Origenes absichtlich einen anstößigen Sinn untergelegt, so gab ihm Rufin nun den Vorwurf der Lüge und des Meineids zurück. Im Kommentar zum Epheserbrief zu Eph. 4, 25 spricht sich Hieronymus ganz ähnlich wie Origenes über die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, aus. Und das eidliche Gelöbnis, daß er laut seinem Brief an Eustochium bei seiner Bekehrung abgelegt hatte, hinfort die Klassiker nicht mehr zu lesen, hat er ebenfalls in schmählichster Weise gebrochen. Aus seinen eigenen Schriften führte Rufin den Beweis dafür.[2]) Hieronymus zitiert die profanen Schriftsteller der Lateiner und Griechen, ja, er rühmt sich auch, wie Rufin mit bitterer Ironie hinzufügt, die Bücher des Pythagoras gelesen zu haben, die, wie die Gelehrten versichern, nicht einmal existieren.[3]) Wenn er aber behaupten wolle, daß diese Klassikerzitate aus seinem guten Gedächtnis stammen, so schneidet ihm Rufin diese Ausrede damit ab, daß Hieronymus das Griechische und die griechische Literatur erst nach seiner Bekehrung kennen gelernt habe.[4]) „Wenn du leugnest, so kann ich sehr viele Brüder als Zeugen stellen, die in meinem Ölbergkloster für dich sehr viele Dialoge Ciceros abgeschrieben haben, und die du, wie er mit scharfer Satire zusetzt, besser bezahlt hast als die, welche für dich christliche Schriften abschrieben. Als stärksten Trumpf[5]) spielt er gegen Hieronymus aus, daß er noch jetzt im Kloster zu Bethlehem die Knaben, die ihm zur Vorbereitung auf die Taufe übergeben würden, in der Grammatik unterrichte und ihnen Vergil, die Komiker, Lyriker und Historiker erkläre und so zum Lehrer der heidnischen Autoren werde, von denen er geschworen hatte, daß er Christus verleugnen werde, wenn er sie nur wieder lesen würde.[6]) Derselbe Hieronymus, der

---

[1]) Ep. 84, 3, Vall. I, 521.

[2]) Contra Hieron. II, 4, Vall. II, 633.

[3]) Contra Hieron. II, 5, Vall. II, 636.

[4]) Contra Hieron. II, Vall. II, 638.

[5]) Contra Hieron. II, 1—8.

[6]) Contra Hieron. II, 8, Vall. II, 639.

die Dogmen des Origenes als heidnisch bezeichnet, sei ein gelehriger Schüler der Heiden. Hatte er es doch einst fertig gebracht, im Brief an Eustochium Paula die Schwiegermutter Gottes zu nennen, eine Bezeichnung von einer Gottlosigkeit und Profanität, wie sie kein Heide je von Gott gebraucht habe. Rufin höhnt: dann bleibt dir nur übrig, den Vater des Mädchens den Schwiegervater Gottes, ihre Schwester seine Verwandte und das Mädchen selbst die Schwiegertochter Gottes zu nennen.[1]) Die wirksamste Art, den Gegner zu widerlegen — so viel hat er aus der Rhetorenschule in Erinnerung — ist, ihn lächerlich zu machen. Nicht anders hatte es Hieronymus mit Helvidius und Jovinian gemacht, jetzt erfuhr er an seinem eigenen Leibe die Kunst, die er mit so großer Meisterschaft ausgebildet hatte. Rufin fährt fort: Kann man etwas anderes erwarten von einem Mann wie Hieronymus, der sich als Schüler des grimmen Christenfeindes Porphyrius und des Juden Baranina, eines wahren Barrabas, großtut, während ich selbst von den Mönchsvätern Ägyptens meine Weisheit habe.[2]) Wenn Hieronymus sich aber des verehrten Didymus als Lehrer rühme, so schneide er auf, da er ganze 30 Tage in Alexandria bei Didymus geweilt, während Rufin selbst volle sechs Jahre zu seinen Füßen gesessen habe. „Porphyrius lehrte dich die Christen schmähen, Barrabas die Auferstehung des Fleisches nicht in Kraft, sondern in Schwachheit zu erfassen. Als mir Christus und Barrabas zur Auswahl gestellt wurden, habe ich, ein Unwissender, Christus erwählt; du schreist mit jenen, die sagen: Nicht diesen, sondern Barrabas.“ Es war eine ausgesucht malitiöse Art, mit der Rufin seinen Gegner bekämpfte, und man empfindet es besonders unangenehm, daß er, nachdem er reichlich Gift gegen Hieronymus gespritzt hatte, hinzufügt: „Laßt uns nicht antworten auf seine Schmähungen und Verleumdungen; denn darauf zu schweigen, lehrte uns unser Lehrer Jesus, nicht Barrabas.“[3]) Mit großer Sorgfalt trug Rufin aus den Werken des Hieronymus zusammen, was sich gegen ihn

[1]) Contra Hieron. II, 10, Vall. II, 641.
[2]) Contra Hieron. II, 9—12.
[3]) Contra Hieron. II, 13, Vall. II, 643.

verwerten ließ. Schonungslos deckte er die feigen Angriffe des Hieronymus auf Ambrosius auf, den dieser anonym als Krähe und pechschwarzen Raben angefallen hatte. Er drohte ihm mit einem Briefe, in dem Hieronymus sich über Ambrosius äußerte.[1] Die Tücke Rufins zeigt sich darin, daß er diesen für uns verlorenen Brief als Pressionsmittel für die Zukunft reservierte. „Wenn du aber alle jene, die du einst gelobt, wie Origenes, Didymus, Ambrosius, später verdammt hast, was beklage ich mich, der ich im Vergleich mit jenen ein Floh bin, wenn du mich jetzt zerreißest, den du vorher in deinen Briefen gelobt und in deiner Chronik mit Florentius und Bonosus wegen der rühmlichen Lebensführung genannt hattest.[2] Auch die Korrektur des Hieronymus in seiner Chronik, daß er die lobende Erwähnung der Freundin Rufins, Melania, später getilgt hatte, ist dem spähenden Blick Rufins nicht entgangen.[3]

Zuletzt machte sich Rufin an eine Kritik des verdienstvollsten Werkes seines Gegners, der Bibelübersetzung aus dem Hebräischen.[4] Hieronymus hatte ihm vorgeworfen, daß er das dogmatische Hauptwerk des Origenes *περὶ ἀρχῶν* übersetzt habe. Hierbei handelte es sich nur um ein ketzerisches Werk, bei der neuen Übersetzung der heiligen Schrift aber um einen Angriff auf das festeste Fundament unseres Glaubens. Alle die Anklagen, die die bornierten römischen Traditionalisten gegen das Werk des Hieronymus erhoben hatten, begegnen uns hier wieder. So wirft er ihm vor, daß er die Geschichte der Susanna und den Gesang der drei Männer im feurigen Ofen, der an den Festtagen in der Kirche Gottes gesungen wurde, in seiner Übersetzung ausgetilgt habe. Er hat die inspirierte Übersetzung der LXX verdrängen wollen durch seine Übersetzung, die von einem Menschen unter der Inspiration des Barrabas zustande gekommen ist: „Ich will keine Weisheit, so schreibt Rufin, die Petrus und Paulus nicht lehrte, ich will keine Wahrheit, die die Apostel nicht gebilligt haben."

[1] Contra Hieron. II, 21—25.
[2] Contra Hieron. II, 24, Vall. II, 652.
[3] Contra Hieron. II, 25, Vall. II, 653.
[4] Contra Hieron. II, 26—37.

Rufin ist aufs äußerste empört über das Übersetzungswerk des Hieronymus, und diese Empörung ist ehrlich, er hat nicht das geringste Verständnis für diese wissenschaftliche Arbeit. Die eigentümliche Beschränktheit und Unklarheit seines Standpunktes tritt uns hier wieder entgegen. Einmal wollte er durch Origenes und durch die Werke der griechischen Väter die occidentalische Theologie befruchten, und anderseits ist er von einer engherzigen Orthodoxie, die ein Unternehmen wie das des Hieronymus einer neuen Übersetzung auf Grund des hebräischen Textes ängstlich perhorresziert. Hieronymus ist bei seiner Orthodoxie doch weitblickender und wissenschaftlicher. Den Schluß der Streitschrift bildet eine ausführliche Rekapitulation des Inhalts ihrer beiden Bücher, ein Zeichen, daß Rufin die größte Mühe auf die Anordnung des Stoffes verwandt hatte.[1])

Nachdem er sein Werk abgeschlossen hatte, kam ein von seinem Freunde Apronianus gesandter Bruder zu ihm nach Aquileja, der ihm von der in Rom im Sommer 400 zusammengetretenen Synode Mitteilung machte, die sich eben anschickte, ihr Verdammungsurteil über Origenes zu fällen. Rufin fügte darauf seiner Streitschrift ein Postskriptum bei.[2]) Es ist ein starkes Stück, daß er sich so stellte, als ob die Verurteilung des Origenismus ihn selbst überhaupt nicht beträfe, dagegen eine Verurteilung seines Gegners dort bevorstehe: Setzen wir den Fall, daß die bischöfliche Synode deiner Meinung folgt und befiehlt, daß alle Bücher — gemeint sind die Bücher des Origenes —, mit ihrem Autor verdammt werden müssen. Jene Bücher werden zuerst im Griechischen verdammt, und was im Griechischen verdammt ist, ist es ohne Zweifel auch im Lateinischen. Dann wird man zu deinen Büchern kommen, die dasselbe enthalten. Sie müssen dann notwendigerweise ebenfalls samt ihrem Autor verdammt werden. Und wie es dem Origenes nichts nützte, daß er von dir gelobt wurde, so wird es dir nichts nützen, daß er von mir entschuldigt worden ist. Ich aber werde der Meinung der katho-

---

[1]) Contra Hieron. II, 41—44, Vall. II, 668—671.

[2]) Contra Hieron. II, 45—47.

lischen Kirche folgen, sei es, daß sie sich gegen die Bücher des Origenes, sei es, gegen deine richtet.[1])

Mit großem Geschick hatte Rufin seine Invektiven geschrieben.[2]) Es war ihm gelungen, beim römischen Publikum den Schein zu erwecken, als ob er selbst mit dem Origenismus nichts zu tun hätte und nur als Opfer der persönlichen Rachsucht des Hieronymus in die Sache verwickelt sei. Brochet sagt mit Recht,[3]) daß die Invektiven, das einzige originelle Werk Rufins, — sonst hat er nur Übersetzungen geschrieben — sein schriftstellerisches Meisterwerk sind. Rufin hatte es verstanden, alle häßlichen Züge, die im Charakter des Hieronymus zweifellos vorhanden sind, der Mitwelt vor Augen zu stellen. Es war ein mit der Feder des Hasses gezeichnetes Zerrbild, das er von ihm entworfen, da er für die Vorzüge und die wissenschaftliche Bedeutung seines Gegners kein Verständnis, geschweige denn Anerkennung besaß. Wenn Gennadius später einseitig für Rufin gegen Hieronymus Partei nahm[4]), so war er damit nicht im Recht. Rufin hatte den Streit nicht aus reinen, sondern aus egoistischen Motiven begonnen, und seine Streitschrift läßt uns in ihm nicht einen harmlosenund ehrlichen Gelehrten, sondern einen intriganten und fanatischen Mönch erkennen, mit dem verglichen Hieronymus, wenn auch nicht der bessere Charakter, so doch der überlegene Geist war.

---

§ 47.

Die Antwort des Hieronymus auf die Streitschrift Rufins.

Hieronymus schäumte vor Wut, als er von der Schrift des Rufin gegen ihn hörte, in der er ihn als Origenistischen Ketzer denunziert hatte. Rufin hatte zwar seine Invek-

[1]) Contra Hieron. II, 47, Vall. II, 673.
[2]) Contra Rufin III, 10.
[3]) S. 306.
[4]) De vir. illustribus c. 17.

tiven nicht zu veröffentlichen gewagt[1]), aber in Rom hatten die Freunde Rufins für die Verbreitung seines Werkes gesorgt, in dem nach ihrem Urteil der von ihnen hochgepriesene Rufin[2]) seinen Gegner glänzend abgetan hatte. Pammachius und Marcella hatten Hieronymus von dem Inhalt der Streitschrift Rufins brieflich Mitteilung gemacht,[3]) und Paulinian, der in Rom ebenfalls von ihr Kenntnis erhalten hatte und nach Bethlehem zurückgekehrt war, ergänzte diese Mitteilungen durch mündlichen Bericht.[4]) Nur die Apologie Rufins, die dieser dem Papst Anastasius eingereicht hatte, hatte Hieronymus durch Pammachius zugesandt erhalten, den Text der Invektiven besaß er noch nicht, als er seine Antwort, die zwei Bücher umfaßte, für die Vorkämpfer der antiorigenistischen Partei, Pammachius und Marcella, verfaßte. Daß Hieronymus auf den groben Klotz einen groben Keil setzen würde, hatte sich Rufin gewiß nicht verhehlt, und deshalb hatte er wohl aus Furcht vor seinem Gegner die Veröffentlichung seiner Schrift nicht gewagt. Aber es war doch ein recht ungeschicktes Manöver, das wie das zweifelhafte Lob, das er einst dem Hieronymus in der Vorrede zu seiner Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* gespendet hatte, diesen nur noch mehr reizen mußte: „Es ist eine neue Art der Bosheit, anzuklagen, was du dich fürchtest zu veröffentlichen, und zu schreiben, was du versteckst. Wenn es die Wahrheit ist, was du schreibst, warum fürchtest du die Öffentlichkeit? Wenn es Falsches ist, warum schriebst du es?“[5]) Rufin hatte kurzsichtig gehandelt, als er die spitze Feder des Hieronymus, die er doch aus seinen Streitschriften kannte, gegen sich herausforderte. An Gelehrsamkeit und Gewandtheit war ihm Hieronymus überlegen, und er hatte bereits manchen Strauß ausgefochten. Aber bisher war er immer der Verteidiger der Orthodoxie und der Ankläger der Ketzer gewesen; jetzt war er selbst angeklagt. Daß er jetzt mit den geschliffenen Waffen der Ironie und Dialektik scho-

[1]) Contra Rufin. I, 1, Vall. II, 457.
[2]) Contra Rufin. I, 9, Vall. II, 465.
[3]) Contra Rufin. I, 1, Vall. II, 457.
[4]) Contra Rufin. I, 21, Vall. II, 476.
[5]) Contra Rufin. I, 1, Vall. I, 457.

nungslos auf seinen Gegner losging, kann uns nicht Wunder nehmen. In sachlicher Hinsicht ist die Streitschrift des Hieronymus wie die Rufins dürftig und inhaltslos. Nicht einer Bekämpfung des Origenismus, sondern der Beschuldigungen seines Gegners ist sie gewidmet. Dabei ist Hieronymus so klug, die Anklagen seines Gegners, wie z. B. den anonymen Angriff auf Ambrosius, einfach totzuschweigen. Es wäre ja möglich, anzunehmen, daß Hieronymus bei der Abfassung der ersten beiden Bücher davon noch keine Kenntnis hatte, aber auch in dem 3. Buch gegen Rufin, als ihm das Werk seines Gegners schriftlich vorlag, hütete er sich, mit einem Worte darauf einzugehen. Solche heiklen Themata weiß er einfach zu ignorieren; um so ausführlicher behandelte er die Punkte, in denen der Haß Rufins sich Blößen gegeben hatte, oder die Unzuverlässigkeit und Beschränktheit seines Gegners sich auch den blödesten Augen einleuchtend machen ließen.

Hieronymus beginnt damit, zunächst die Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* durch Rufin der schärfsten Kritik zu unterziehen.[1]) Dieses Werk mit seiner Vorrede und ihrem fingierten Lob des Hieronymus hatte ja den Anlaß zum ganzen Streit gegeben und Hieronymus zu dem Briefe an Pammachius, in dem er sich gegen die Anklage des Origenismus verteidigte, und zu seiner wörtlichen Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* veranlaßt. Eine solche Übersetzung, so behauptet Hieronymus, wäre dringend notwendig gewesen, weil Rufin in seiner Übersetzung die trinitarischen Irrtümer des Origenes zwar korrigiert, im übrigen aber Origenes so übersetzt habe, wie er es im Griechischen vorgefunden hätte.[2]) Rücksichtslos deckt er den konfusen Charakter der Übersetzung Rufins und seine geheimen Absichten auf: „Entweder verändere alles, weil es schlecht ist, oder gib alles wieder, weil du es für sehr gut hältst. Wenn du aber wegen der Einfältigen einiges Schädliche entfernst, von dem du vorgiebst, daß es von den Ketzern hinzugefügt ist, so scheide alles aus, was schädlich

---

[1]) Contra Rufin. I, 1—12, Vall. II, 457 ff.

[2]) Contra Rufin. I, 6, Vall. II, 462.

ist."[1]) Daß Rufin die Absicht gehabt habe, für die Ketzereien des Origenes Propaganda zu machen, beweise die Übersetzung der Apologie des Pamphilus durch Rufin. Hieronymus stellt es als die Absicht seiner wortgetreuen Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* dar, daß er sich von dem Verdacht des Origenismus hätte reinigen, aber nicht Rufin persönlich angreifen wollen. Er verweist ihn auf seinen von großer Mäßigung zeugenden Brief, den er, weil ihn Rufin nicht erhalten hatte, jetzt beilegt. Was Hieronymus hier ausführt, war alles halb wahr. Gewiß hatte er durch seine Übersetzung in erster Linie seine eigene bezweifelte Orthodoxie bekräftigen wollen, aber sie sollte doch auch Rufin kompromittieren, und sein freundschaftlicher Brief zeigte doch bereits eine starke Gereiztheit, die Hieronymus nur künstlich verhüllte. Die Kunst der Polemik des Hieronymus ist im Grunde sehr einfach: die boshaften Absichten des Gegners werden mit Scharfsinn aufgespürt, wo keine vorhanden, ihm solche untergeschoben, und die eigenen Bosheiten werden bemäntelt und vertuscht. So ist Rufin die beste Quelle, um sich über Hieronymus, und Hieronymus, um sich über Rufin zu unterrichten. Empört wirft ihm Hieronymus die boshafte Namensänderung seines Lehrers Baranina in Barrabas vor: „Aus Eusebius hast du Pamphilus, aus dem Häretiker den Märtyrer gemacht. Vielleicht nennst du mich statt Hieronymus plötzlich Sardanapal." Wie oft hatte er selbst die Namen seiner Gegner bewitzelt, und auch Rufin als den Grunzenden und Epikuräer und noch nach seinem Tode als Skorpion und Hydra verspottet! Mit den Worten ‚Sollte ich von dir Hebräisch lernen? Auch Eusebius, Clemens Alexandrinus und Origenes berufen sich auf die Hebräer," verläßt Hieronymus das angeschlagene Thema,[2]) um sich um so ausführlicher mit der Rechtfertigung seines Epheserkommentars zu befassen.[3]) Hieronymus erklärte zunächst, daß er unter einem Kommentar ein Werk verstände, in dem die exegetischen Meinungen vieler referiert und es den urteilsfähigen Lesern überlassen würde, nach Kennt-

[1]) Contra Rufin. I, 7, Vall. II, 462.
[2]) Contra Rufin. I, 13—14, Vall. II, 469 ff.
[3]) Contra Rufin. I, 15—29, Vall. II, 470 ff.

nisnahme aller dieser Meinungen die richtige herauszufinden. Bei dieser Definition des Kommentars trug der Verfasser natürlich keine Verantwortung für den Inhalt der von ihm referierten Meinungen, und Hieronymus setzte so alle Heterodoxien seines Epheserkommentars auf das Konto des Origenes. Auch dies war nur halbe Wahrheit. Als er vor 18 Jahren den Epheserkommentar schrieb, hatte Hieronymus noch harmlos manche Meinung des Origenes passieren lassen und sich nur an einigen Stellen gegen seine Heterodoxien verwahrt.[1]) Jetzt legte er den Stellen seines Kommentars, in denen er die Meinung des Origenes wirklich adoptiert hatte, einen Sinn unter, den er selbst ursprünglich sicher nicht damit verbunden hatte, und den deshalb auch niemand darin hatte finden können.

Recht oberflächlich ist auch die Verteidigung des Hieronymus gegenüber dem Vorwurf Rufins, daß er sein einstiges Gelübde, die Klassiker nicht mehr zu lesen, gebrochen habe.[2]) Die Tatsachen, die ihm Rufin vorgeworfen hatte, konnte er nicht ableugnen. Die sachliche Seite der Frage aber, die Vereinbarkeit des Christentums mit den klassischen Studien, behandelt er überhaupt nicht, sondern beruft sich auf seinen Brief an den römischen Redner Magnus. Das so pathetisch erzählte Traumgesicht mit dem Gelöbnis ist dem Hieronymus plötzlich nur ein Spiel der erregten Phantasie, und das im Traum abgelegte Gelübde verpflichtet zu nichts. Er legt dabei ein interessantes Bekenntnis über seine Visionen ab: Wie oft habe ich mich tot und im Grabe liegen gesehen, wie oft über die Länder fliegen und über Berge und Meere im Fluge durch die Luft dahin fahren! Ich dürfte dann auch nicht leben oder müßte Flügel an den Seiten haben, weil der Geist oft durch solche vagen Einbildungen geäfft wurde.[3]) Diese Konfessionen des Hieronymus sind nicht ohne Bedeutung. Sie lassen uns einen Blick tun in das Wesen des Mannes, in dem eine starke Phantasie lebte, die auch in dem rhetorischen Stil seiner Werke zum lebendigen Ausdruck kommt. Diese phantastische Seite

[1]) s. Band II, S. 38 ff.

[2]) Contra Rufin. I, 30, 31, Vall. II, 485.

[3]) Contra Rufin. I, 31, Vall. II, 487.

seines Wesens erklärt aber auch das Sprunghafte und Unwahrhaftige seines Charakters, dessen er sich selbst nicht bewußt ist.

Am Schluß seines ersten Buches kommt er auf einen Vorwurf zu sprechen, den nicht Rufin, sondern einer seiner Anhänger, Chrysogonus — wir wissen sonst nichts von dem Mann — gegen ihn erhoben hatte. Es handelte sich um die Frage, ob die Taufe auch die Wirkung der sukzessiven Bigamie für zu ordinierende Priester aufhebe. Hieronymus hatte sie in einem Brief an Oceanus bejaht, während der römische Bischof Siricius sich in entgegengesetztem Sinne entschieden hatte. Hieronymus erklärte, daß er nur seine Meinung ausgesprochen habe, ohne das Dekret eines andern dadurch aufheben zu wollen. Dann aber erhebt er in verhüllter Form schwere Beschuldigungen gegen Rufin und seine Gönner, die durch Geld sich des römischen Episkopats bemächtigen wollten und dem den Origenisten so entschieden abholden Papst Anastasius im Herzen den Tod wünschten.[1])

Im zweiten Buch seiner Streitschrift befaßt sich Hieronymus mit der Apologie Rufins an Anastasius.[2]) Die ungeschickten Entschuldigungen Rufins, daß er seine Eltern nach der Rückkehr in die Heimat nicht plötzlich wieder verlassen könne, boten Hieronymus einen reichen Stoff, seinen Gegner lächerlich zu machen: Jenes ist wirklich lächerlich, daß er sich brüstet, nach 30 Jahren zu seinen Eltern heimgekehrt zu sein, ein Mensch, der weder Vater noch Mutter mehr hat, die er einst als Jüngling, als sie noch lebten, verließ, und nach denen er sich, als Greis, nachdem sie gestorben sind, sehnt, wenn er nicht unter Eltern nach der militärischen und vulgären Ausdrucksweise die Verwandten versteht, die er nicht verlassen will, um nicht unmenschlich und hart zu erscheinen, und bei denen er in Aquileja wohnt. Weil sein Glauben in Rom in Gefahr gerät, ist er so angegriffen, daß er nicht auf der vorzüglichen Flaminischen Straße nach Rom kommen kann. Obwohl er bereits 2 Jahre in Aquileja weilt, ist er noch durch

---

[1]) Contra Rufin. I, 32, Vall. II, 490.
[2]) Contra Rufin. II, 1—10, Vall. II, 491 ff.

die Anstrengung der zurückgelegten Reise geschwächt.[1]) Die Berufung Rufins auf sein Konfessorentum in Alexandria erklärte Hieronymus für eine offenbare Lüge: Ich wundere mich, daß er nicht hinzugefügt hat, ich, ein Gefangener Jesu Christi, bin aus dem Rachen des Löwen befreit und habe in Alexandria mit den Tieren gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt, und es ist mir die Krone der Gerechtigkeit beigelegt.[2]) Wir dürfen zwar annehmen, daß Hieronymus nicht nähere Kunde über die gefängliche Einziehung des Rufin in Alexandria hatte, aber Rufin einfach der Lüge zu bezichtigen, beweist die ganze Skrupellosigkeit des Hieronymus. So läßt er denn auch kein gutes Haar an dem Glaubensbekenntnis Rufins in der Apologie an Anastasius. Dies Bekenntnis war durchaus orthodox, und Rufin hatte damit seinen Origenismus abgeschworen, aber Hieronymus wollte dies nicht anerkennen. An seinem Bekenntnis zur orthodoxen Trinitätslehre wagte er allerdings nicht zu rütteln, aber selbst sein Bekenntnis zur Auferstehung dieses Fleisches schloß nach Hieronymus noch nicht die origenistische Ketzerei von einer Auflösung des Auferstehungsleibes ins Nichts oder in die vier Elemente aus. Und das Bekenntnis seiner Unwissenheit über den Ursprung der Seele verdecke nur künstlich eine geheime Zuneigung zum Präexistentianismus des Origenes, während der Creatianismus nach seiner Ansicht allein biblisch ist.

Nachdem er das Bekenntnis des Rufin zerpflückt hatte, wandte er sich noch einmal in ausführlicher Darlegung der Übersetzung Rufins von *περὶ ἀρχῶν* und der Apologie des Pamphilus zu und kritisierte eingehend die dort aufgestellte Theorie von der Verfälschung der Werke des Origenes und der anderen Kirchenväter durch die Ketzer.[3]) Wenn Rufin hätte Origenes übersetzen wollen, so durfte er ihn nur ohne Veränderung übersetzen, um ihn als Ketzer zu überführen: Eine solche Übersetzung hat auch Papst Anastasius in dem Briefe an den Bischof Johannes gebilligt, indem er mich frei

---

[1]) Contra Rufin. II, 2, Vall. II, 492.
[2]) Contra Rufin. II, 3, Vall. II, 492.
[3]) Contra Rufin. II, 11—23, Vall. II, 502 ff.

sprach und dich anklagte, der du es nicht getan hast. Und um Rufin in Schrecken zu setzen, fügte er eine Abschrift dieses Briefes bei.[1]) Woher hatte Hieronymus die Abschrift? Vermutlich doch von Johannes selbst. Dann hatte also auch der beste Freund Rufins Verrat an ihm geübt, indem er gerade diesen Brief in die Hände des Gegners spielte. Dem wankelmütigen Charakter des Johannes ist dies schon zuzutrauen. Die Theorie der Verfälschung der Bücher des Origenes widerlegte aber Hieronymus mit prägnanten Argumenten. Einmal hat Didymus in seinem Kommentar zu *περὶ ἀρχῶν* nicht geleugnet, daß Origenes die Häresien geschrieben hat, sondern nur versucht, sie im orthodoxen Sinne zu erklären.[2]) Wenn sich aber Rufin auf die Verfälschung in den Schriften des römischen und alexandrinischen Clemens und des Dionysius von Alexandria berief, so zeigte sich Hieronymus hier Rufin überlegen, da er eine Ahnung von der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas verrät: Diese Theologen haben sich in der Tat unvorsichtig ausgedrückt, da erst seit dem Auftreten des Arius in Alexandria das Dogma präzisiert sei. Wenn man aber nach der Theorie des Rufin die Kirchenväter behandle, dann dürfte man auch Marcion, Mani, Arius und Eunomius nicht der Ketzerei anklagen, weil alles Ketzerische in ihren Schriften ja von ihren Feinden interpoliert sein könnte.[3])

Im letzten Teil seiner Schrift gegen Rufin versuchte Hieronymus seine Übersetzung des alten Testaments aus dem hebräischen Texte zu rechtfertigen.[4]) Hier spricht der Gelehrte von Neigung, der den tiefsten Schmerz darüber empfindet, daß die bornierten Traditionalisten keine Spur von Verständnis für dieses Werk besitzen. „O die Arbeiten der Menschen,“ so schreibt er, „wie sind sie immer ungewiß. O die Studien der Sterblichen, wie haben sie bisweilen unsern Absichten ganz entgegengesetzte Wirkungen. Ich glaubte, daß ich mich durch diese meine Übersetzung um

[1]) Contra Rufin. II, 14, Vall. II, 505.
[2]) Contra Rufin. II, 16, Vall. II, 507.
[3]) Contra Rufin. II, 22, Vall. II, 515.
[4]) Contra Rufin. II, 24—35, Vall. II, 517 ff.

meine Lateiner verdient machen und den Geist der Unsrigen zum Lernen anregen würde. Nun werde ich wegen einer Übersetzung, die sogar die Griechen zu benutzen nicht verschmähen, obwohl sie so viele Übersetzer haben, angeklagt.“[1]) Sein Freund Eusebius von Cremona hatte ihm mitgeteilt, daß man in Afrika einen untergeschobenen Brief von ihm verbreitete, in dem Hieronymus dafür Buße tue und bekenne, daß er von den Juden zu seiner Übersetzung veranlaßt worden sei. Der Fälscher hatte gegen ihn den alten Vorwurf erhoben, daß er seine Übersetzung zur Diskreditierung der Übersetzung der LXX gemacht habe. Hieronymus wehrt sich gegen dieses Machwerk: Ich wundere mich, daß er mich nicht in demselben Briefe einen Mörder, Ehebrecher, Götzendiener und Vatermörder genannt hat, und gegen mich nur die Beschuldigung des Irrtums und der Verfälschung erhoben hat. Er verteidigt sich sehr erregt dagegen, daß er die LXX habe herabsetzen wollen: Sollte ich etwas gegen die LXX gesagt haben, die ich vor vielen Jahren aufs Fleißigste für die Lateiner emendiert habe, die ich täglich im Konvent der Brüder exegesiere, deren Psalmen ich mit frommer Meditation singe?[2]) Er zitiert seine Vorreden zu den einzelnen Büchern des alten Testaments, um zu erweisen, daß er die LXX nirgends geringschätzig behandelt habe und charakterisiert seine Übersetzung als eine wissenschaftliche und nicht für praktisch erbauliche Zwecke gemachte: Niemand ist gezwungen zu lesen, was er nicht will. Ich habe sie geschrieben für die wissenschaftlich Interessierten, nicht für die Streitsüchtigen.[3]) Seine Übersetzung steht nicht im Gegensatz zu den LXX, sie soll vielmehr einen gesicherten Text darbieten, auf Grund dessen erst eine wissenschaftlich fundamentierte Polemik gegen die Juden möglich ist.[4])

Hieronymus hatte seine Streitschrift wahrscheinlich am Anfang des Jahres 401 unmittelbar nach der Rückkehr Pauli-

---

[1]) Contra Rufin. II, 24, Vall. II, 518.
[2]) Contra Rufin. II, 24, Vall. II, 518.
[3]) Contra Rufin. II, 33, Vall. II, 528.
[4]) Contra Rufin. II, 34, Vall. II, 529.

nians nach Bethlehem geschrieben.[1] Sie war, wie die meisten Schriften des Hieronymus, rasch hingeworfen; dies gibt ihr die Frische, aber auch die Nachlässigkeit und Weitschweifigkeit. Mit Gewandtheit hatte er den Angriff seines schwerfälligeren Gegners pariert. Im Lauf des Sommers war sie durch einen Kaufmann Rufin nach Aquileja überbracht worden, und da der Kaufmann nur 2 Tage in Aquileja weilte, um dann nach dem Orient zurückzukehren,[2] erwiderte Rufin in einem Brief dem Hieronymus. Der Brief ist uns nicht mehr erhalten, aber Hieronymus hat in seiner dritten Apologie den Inhalt zum Teil wörtlich wiedergegeben. Rufin war über die Antwort des Hieronymus aufs äußerste erbittert und sandte ihm seine zwei Bücher Invektiven zu, die Hieronymus widerlegt hatte, ohne sie ihrem Wortlaut nach zu kennen. Höhnisch schreibt er ihm: „Ich will nicht, daß du mit vielem Geld meinen Schreiber bestichst, wie deine Freunde es bei meiner Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν*, die noch nicht emendiert und nicht ins Reine geschrieben war, gemacht haben, damit sie leichter fälschen konnten, was entweder keiner hatte oder nur wenige. Umsonst empfange den von mir übersandten Kodex, den du für viel Geld zu erwerben begehrtest.“ Rufin war mithin keineswegs eingeschüchtert durch die Gegenschrift des Hieronymus, er wich keinen Schritt zurück. Betreffs seiner Orthodoxie in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches berief er sich auf seine Glaubensgemeinschaft mit allen Bischöfen Italiens, und trotz des Drängens des Hieronymus bekannte er sich in der Lehre über den Ursprung der Seele nicht zu dem Origenistischen Präexistentianismus, sondern verharrte bei seinem Skeptizismus in der Unlösbarkeit des Problems: „Du frägst mich, so schreibt Hieronymus: ‚Sage uns, wie die Quellen und die Winde entstehen, wie der Hagel, der Regen, das salzige Meer und die süßen Flüsse, wie die Wolken, Blitze, Donner.‘ Wenn ich geantwortet, daß ich dies nicht weiß, soll es dir freistehen, auch über den Ursprung der Seelen

[1]) s. über die Chronologie die abschließenden Untersuchungen Brochets S. 345 ff.

[2]) Contra Rufin. III, 6, Vall. II, 536.

nichts zu wissen."[1]) Noch immer rühmte sich Rufin seiner Freundschaft mit dem Bischof Theophilus von Alexandria und beschuldigte Hieronymus, den von Theophilus vertriebenen Bischof Paulus in sein Kloster zu Bethlehem aufgenommen zu haben, um ihn so als Feind des Theophilus hinzustellen.[2]) Er berief sich auch auf den Brief des römischen Bischofs Siricius, in dem ihm seine Orthodoxie ausdrücklich testiert sei[3]), und gab sich den Anschein, als ob er den Brief des Bischofs Anastasius an Johannes von Jerusalem, den ihm Hieronymus zugesandt hatte, nicht für echt, sondern für eine Fälschung des Hieronymus halte. Auch den Brief, den ihm Hieronymus beim Ausbruch der Streitigkeiten geschrieben hatte und der ihm damals nicht bestellt worden war, erklärte er frischweg für eine Fälschung seines Gegners.[4]) Zum Schluß drohte er ihm, daß er ihn nicht beim geistlichen Gericht, sondern beim weltlichen Gericht, falls er nicht schweige, wegen Injurien verklagen werde.[5]) Der Brief zeigt, daß Rufin durch die Gegenschrift des Hieronymus furchtbar gereizt war. Daß er ihn als Fälscher verdächtigte, ist nicht das Schlimmste. Es zeugt aber von bösartiger Niederträchtigkeit, wenn Rufin jetzt die Konfessionen über begangene Sünden, die ihm sein einstiger Freund im Vertrauen gemacht hatte, gegen ihn zu mißbrauchen drohte: „Du rühmst dich, so antwortete ihm Hieronymus, Verbrechen zu kennen, welche ich dir als meinen einstigen besten Freund bekannt habe. Du willst sie in die Öffentlichkeit zerren und mich mit meinen Farben malen.[6]) Ich kann dich auch mit deinen Farben malen." Und wenn auch die Antwort des Hieronymus auf den Brief Rufins leidenschaftlicher als die zwei ersten Bücher gehalten ist, zu so niedrigen Pressionsmitteln, wie sie Rufin dem Hieronymus hier androhte, hat er wenigstens nicht gegriffen.

Seine Antwort ist wahrscheinlich noch am Ende des Jahres

---

[1]) Contra Rufin. III, 28, Vall. II, 557.
[2]) Contra Rufin. III, 17, Vall. II, 546.
[3]) Contra Rufin. III, 21, Vall. II, 550.
[4]) Contra Rufin. III, 38, Vall. II, 564.
[5]) Contra Rufin. III, 1, 8 und III, 41, Vall. II, 567.
[6]) Contra Rufin. III, 41, Vall. II, 567.

401 verfaßt.[1]) Sie gehört zu den biographisch wertvollsten Schriften des Hieronymus, da er sich hier sehr ausführlich über gewisse Ereignisse seines Lebens ausspricht. Auf die Lehrstreitigkeit geht er nur noch ganz gelegentlich ein, ein Zeichen, daß der Streit um den Origenismus zu einem rein persönlichen Streit ausgeartet war. Der Bischof Chromatius von Aquileja, der Jugendfreund des Hieronymus und Rufins, hatte den Versuch gemacht, dem häßlichen Kampfe ein Ende zu machen.[2]) Er hatte bei Hieronymus interveniert und ihn gebeten, zu schweigen. Aber der heißblütige Dalmatiner brachte es nicht über sich, seinem Gegner das letzte Wort zu lassen: „Weil du mir die Vernichtung drohst," so schreibt er Rufin, „wenn ich nicht schweigen werde, bin ich gezwungen, zu antworten, damit ich nicht durch mein Schweigen die Anklage anzuerkennen scheine, und du meine Milde als Zeichen eines bösen Gewissen deutest."[3]) Seine Schrift zeigt keine strenge Disposition. Hieronymus verteidigt sich, indem er auf die einzelnen Anklagen, die Rufin in seinem Briefe gegen ihn erhoben hatte, antwortet. Die Drohung Rufins mit einer Klage vor den bürgerlichen Gerichten verdreht Hieronymus in mutwilliger Übertreibung dahin, daß ihm Rufin den Tod angedroht habe.[4]) Mit erbaulichem Pathos entrüstet er sich über das abscheuliche Verhalten seines Gegners: „Und bevor ich auf deinen Brief antworte, frage ich dich, ältester der Mönche, guter Priester, Nachahmer Christi, wie kannst du deinen Bruder töten wollen, dessen Totschläger du bist, wenn du ihn nur hassest."[5]) Dann beschäftigt sich Hieronymus mit dem Vorwurf Rufins, daß Eusebius von Cremona ihm seine Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* im Auftrage des Hieronymus gestohlen habe, als sie noch nicht fertiggestellt war.[6]) Hieronymus erhebt die Gegenbeschuldigung, daß Rufin aus dem Schlafgemach des Eusebius von Cremona im Kloster zu

---

[1]) s. über die Chronologie Brochet S. 348.
[2]) Contra Rufin. III, 2, Vall. II, 533.
[3]) Contra Rufin. III, 2, Vall. II, 533.
[4]) Contra Rufin. III, 1, Vall. II, 531.
[5]) Contra Rufin. III, 2, Vall. II, 532.
[6]) Contra Rufin. III, 4—5, Vall. II, 534.

Bethlehem seine Übersetzung des Briefes des Epiphanius an Johannes von Jerusalem habe stehlen lassen. Wir vermögen nicht zu entscheiden, ob Rufin oder Hieronymus mit seinen Beschuldigungen im Recht war, jedenfalls lassen sie uns in ein Gewebe von Intriguen einen Blick tun, in dem der eine Gegner dem andern Diebstahl und Fälschung als etwas ganz Landläufiges zutraute. Daß die angebliche Fälschung des Manuskripts Rufins durch Eusebius sehr unwahrscheinlich ist und wir es hier nur mit einer Ausrede Rufins zu tun haben, hat Hieronymus sehr wahrscheinlich gemacht. Einmal hätte Rufin in diesem Falle einfach ein nicht gefälschtes Manuskript seines Werkes aufzeigen können, und dann war auch Eusebius zu einer solchen Fälschung der Übersetzung Rufins nach dem griechischen Urtext gänzlich unfähig, weil er kein Griechisch verstand. Dann geht Hieronymus mit Rufin wegen seines mangelhaften Stils ins Gericht.[1]) Er ist sich seiner stilistischen Überlegenheit bewußt und zeigt hier eine wahrhaft krankhafte Eitelkeit auf sein Wissen: „Ich, der Philosoph, Rhetor, Grammatiker, Dialektiker, Hebräer, Grieche, Lateiner, der Dreisprachige, du der Zweisprachige, der du eine solche Kenntnis des Griechischen und Lateinischen hast, daß dich die Griechen für einen Lateiner und die Lateiner für einen Griechen halten." Plötzlich aber wechselt er den Ton und richtet an den verspotteten Gegner die herzliche Bitte um Versöhnung:[2]) „Ich bezeuge es bei dem Mittler Jesus, daß ich widerwillig zu diesen Worten herabstieg und, wenn du nicht provoziert hättest, immer geschwiegen hätte, denn was ist es für eine Erbauung der Zuhörer, wenn zwei Greise der Ketzer wegen zum Schwert greifen, besonders da sie beide als Katholiken gelten wollen. Mit demselben Eifer, mit dem wir Origenes gelobt haben, laßt uns jetzt den vom ganzen Erdkreis Verdammten verdammen. Laßt uns einander die Hände reichen, die Herzen vereinigen und den beiden Fahnenträgern des Orient und Occident, Theophilus und Anastasius, munteren Schrittes folgen. Als Jünglinge haben wir geirrt, als Greise wollen wir uns bessern. Wenn wir

---

[1]) Contra Rufin. III, 6—8, Vall. II, 536 ff.
[2]) Contra Rufin. III, 9, Vall. II, 539.

dasselbe glauben, dasselbe wollen und nicht wollen, wenn wir die Ketzer in gleicher Weise hassen und den alten Irrtum in gleicher Weise verdammen, was kämpfen wir gegeneinander, da wir dasselbe bekämpfen und dasselbe verteidigen. Verzeih mir, daß ich des Origenes Gelehrsamkeit und Schriftkenntnis im jugendlichen Alter gelobt habe, und ich will dir verzeihen, daß du mit weißem Haupt eine Verteidigung seiner Bücher geschrieben hast." Es klingt dies alles so warm und ehrlich, und doch fährt Hieronymus kurz darauf wieder mit bösartigen Schmähungen gegen Rufin fort. Ich möchte diese und ähnliche Äußerungen des Hieronymus nicht für pure Heuchelei halten, etwa nur geschrieben, um sich Männern wie Chromatius von Aquileja gegenüber seiner Bereitwilligkeit zur Versöhnung rühmen zu können. Es offenbart sich hier die innere Struktur seines Charakters. Er ist ein Stimmungsmensch, in dem bald der leidenschaftliche Haß, bald das starke Bedürfnis nach Ruhe und Frieden die Oberhand bekommt. Der Christ, der vergeben, und der Mensch, der sich um jeden Preis rächen möchte, ringen in ihm und als Rhetoriker weiß er beiden Stimmungen einen zugespitzten Ausdruck zu verleihen. In dem folgenden Abschnitt[1]) seiner Schrift antwortet Hieronymus dem Rufin in buntem Durcheinander auf allerlei persönliche Bemerkungen, die er gegen ihn gemacht hatte. Es sind dieselben Streitpunkte, die er bereits in seinen beiden ersten Büchern berührt hatte. Besonders ausführlich erörterte aber Hieronymus sein Verhältnis zu dem Bischof Theophilus von Alexandria.[2]) Man merkt es ihm an, daß ihm alles daran lag, sich die Freundschaft des mißtrauischen und gefürchteten Mannes zu erhalten. Er kann allerdings nicht leugnen, daß er den von diesem vertriebenen Bischof Paulus in Bethlehem aufgenommen und ihm sogar durch kaiserliches Reskript zur Wiedereinsetzung in seine bischöfliche Würde verholfen hatte. Er entschuldigt dies aber mit der Pflicht des Klosters zur Gastfreundschaft gegen alle. Er weiß, warum Rufin gerade diese Beschuldigung gegen ihn erhoben hat:

[1]) Contra Rufin. III, 10—27, Vall. II, 540 ff.
[2]) Contra Rufin. III, 16—18, Vall. II, 545 ff.

„Du willst nur seinen Haß gegen mich erregen". Aber er kann als das beste Zeugnis für seine völlige Gesinnungsgemeinschaft mit dem Alexandrischen Bischof beibringen, daß er seinen Synodal- und Osterbrief übersetzt habe. Rufins Berufung auf den toten Siricius stellt er dessen Verurteilung durch den lebenden Papst Anastasius entgegen, die dieser in dem Brief an Johannes von Jerusalem deutlich ausgesprochen habe.[1]) Triumphierend verkündet er ihm: „Mag es sein, daß ich den Brief vom vergangenen Jahre — es ist der Brief des Anastasius an Johannes — erdichtet habe. Wer hat aber die neuen Schriften in den Orient gesandt, in denen dich Papst Anastasius mit solchen Blüten schmückt, daß, wenn du sie gelesen hast, du anfangen wirst, dich mehr zu verteidigen, als uns anzuklagen."[2]) Dieser Brief des Anastasius ist für uns verloren, aber er beweist, daß in Rom die Gegner Rufins an der Kurie die Oberhand behalten hatten. Theophilus, Anastasius und Epiphanius, die kirchlichen Autoritäten, stehen auf seiner Seite und nicht auf der Rufins; dies ist es, was Hieronymus im Vollgefühl des Siegers und mit häßlicher Schadenfreude seinem ohnmächtigen Gegner vorhält. Nach all den persönlichen Auseinandersetzungen bespricht Hieronymus die zwischen ihm und Rufin kontroverse dogmatische Frage nach dem Ursprung der Seele.[3]) Rufin hatte den von Hieronymus vertretenen Creatianismus als einen Einfall des Hieronymus verspottet. Hieronymus ist natürlich darüber sehr böse, aber er gibt sich auch keine weitere Mühe, seine Überzeugung, die er für die befriedigendste Lösung des Problems hält, durch neue Argumente zu begründen. In dogmatischer Beziehung sind sie eben beide unselbständige Stümper, und der ganze Streit ist so ein eminent persönlicher geworden. Deshalb sucht Hieronymus auch mit besonderem Nachdruck den schwersten Vorwurf Rufins, daß er nach wiedergeschlossener Freundschaft sich der Untreue schuldig gemacht habe, abzuweisen.[4]) Endlich verteidigt er

[1]) Contra Rufin. III, 20, 21, 24, Vall. II, 549 ff.
[2]) Contra Rufin. III, 21, Vall. II, 550.
[3]) Contra Rufin. III, 28—31, Vall. II, 556 ff.
[4]) Contra Rufin. III, 33—37, Vall. II, 560 ff.

sich noch einmal gegen die Angriffe Rufins wegen seiner früheren philosophischen Studien.[1] Hieronymus macht hier die interessante Bemerkung, in der ihm eine Ahnung des Zusammenhangs des Origenes mit der heidnischen Philosophie plötzlich aufleuchtet: Plato habe seine Lehre von der Einkerkerung der Seele im Körper von Pythagoras. Mit der Lehre des Pythagoras verband er die des Sokrates, und alles dies hat unter veränderten Namen Origenes in seine Bücher *περὶ ἀρχῶν* übernommen.[2] Es war ein richtiger Gesichtspunkt, den hier Hieronymus ganz gelegentlich aufstellte, der, wenn er ihn weiter verfolgt hätte, sich zum Verständnis und zur Kritik des Systems des Origenes fruchtbar erwiesen hätte, aber dazu fehlte ihm die Kraft eines systematischen Denkers. Der Schluß der Streitschrift ist mit der Erwiderung auf die Drohungen seines Gegners angefüllt.[3] Rufin irrte sich, wenn er glaubte, ihn einschüchtern zu können: „Du willst, ich soll schweigen. Klage nicht an, lege das Schwert fort, und ich werde den Schild fortwerfen. Nur eins werde ich dir nicht zugestehen, daß ich die Ketzer schone, daß ich mich nicht als Orthodoxen erweise. Wenn dies die Ursache der Zwietracht, so kann ich sterben, aber nicht schweigen."[4] Hieronymus sieht seine Lebensaufgabe hinfort darin, ein Vorkämpfer der Orthodoxie als des höchsten Gutes der Christenheit zu sein. Dies ist die Wirkung, die der Origenistische Streit für Hieronymus gehabt hat.

---

[1]) Contra Rufin. III, 32, Vall. II, 560.
[2]) Contra Rufin. III, 39, Vall. II, 567.
[3]) Contra Rufin. III, 41—44, Vall. II, 567 ff.
[4]) Contra Rufin. III, 43, Vall. II, 570.

§ 48.

Die Nachwirkungen des Origenistischen Streites im Orient.

Hieronymus hatte das letzte Wort im Streit mit Rufin behalten. Rufin hat — wenigstens wissen wir nichts davon, und Hieronymus hätte es sicher berichtet — dem Hieronymus nicht mehr geantwortet, sei es, daß sein Freund, der Bischof Chromatius von Aquileja, ihn zum Schweigen veranlaßte, sei es, daß er aus Furcht vor Papst Anastasius den Streit nicht mehr fortsetzte, von dessen neuerdings nach dem Orient gerichteten Schreiben er durch Hieronymus erfahren hatte. Rufin hat in seinen zahlreichen Übersetzungsarbeiten, die er in der Folgezeit bis zu seinem Tode unternahm, nie mehr den Namen seines einstigen Jugendfreundes und nun erbitterten Gegners genannt. Er fuhr aber fort, durch die Übersetzungen der Homilien und des Kommentars zum Römerbrief trotz der Verdammung die Werke des Origenes dem Abendland zu vermitteln. Rufin rächte sich an Hieronymus wie Eusebius von Caesarea an seinem glücklicheren Nebenbuhler Athanasius; hatte dieser in seiner Kirchengeschichte den Athanasius totgeschwiegen, so tat Rufin ein gleiches in seiner Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, in der er wohl den Gönner des Hieronymus, Damasus, und den von Hieronymus befehdeten Ambrosius feierte, aber die Existenz des gelehrten Mönches in Bethlehem einfach ignorierte.[1]) Zwischen 406 und 408 verließ Rufin Aquileja, als die Goten den Norden Italiens bedrohten. Er begab sich nach Pinetum, wo er mit seiner alten Freundin Melania, ihrer Tochter Albina und ihren Enkelkindern Pinianus und der jüngeren Melania zusammentraf. 409 vor der Eroberung Roms durch Alarich flüchtete er nach Sizilien. In Messina, wo er von seinem Hause aus das von den Barbaren in Brand gesteckte Rhegium sehen konnte,[2]) ist er 410 gestorben. Rufin hatte sich in den

---

[1]) s. Brochet S. 371 ff.

[2]) s. seine Vorrede zur Übersetzung der Homilien des Origenes zum Buche Numeri Brochet S. 378 ff.

letzten Lebensjahren an den kirchlichen Kämpfen nicht mehr beteiligt, er war ein stiller Mann geworden, der seinen Übersetzungsarbeiten oblag, durch die er dem Occident das Erbe der kirchlichen Antike des Orients vermittelte. In dem kritischen Moment,[1]) in dem es schien, als ob die alte Welt zugrunde ging, hatte er sich den Studien gewidmet, die allein fähig waren, die Seele zu erheben und von der unvermeidlichen Katastrophe abzuziehen. Hieronymus aber, der nie einem Gegner vergeben konnte, zeigte sich nach der Beendigung des Streites mit Rufin von der häßlichsten Seite seines Charakters, indem er auch den Toten mit giftigen Spottreden begeiferte. Als er 410 seinen Tod erfuhr, schrieb er:[2]) Der Skorpion ist auf dem Boden Siziliens gestorben, und die Hydra mit den vielen Köpfen hat endlich aufgehört gegen uns zu zischen. Und in einem wenig später geschriebenen Brief[3]) entwarf er ein boshaftes Bild seines Gegners, um ihn auch der Nachwelt für immer lächerlich zu machen: Im Schildkrötengang ging der Grunzende einher, um eine Rede zu halten, und brachte in Zwischenräumen kaum einige Worte hervor, so daß du eher geglaubt hättest, er schluchze als er spreche. Wenn er auf einem vor ihm aufgestellten Tisch einen Haufen Bücher ausgelegt hatte, zog er die Augenbrauen zusammen, rümpfte die Nase, runzelte die Stirn und schnalzte mit zwei Fingern als Zeichen für die Schüler zum Aufpassen. Dann schüttete er eine Menge Possen aus und lärmte gegen einzelne; er tadelte, wen er wollte, und schloß ihn aus dem Senate der Gelehrten aus. Innerlich ein Nero, äußerlich ein Kato, durch und durch eine Zwittergestalt, daß man sagen möchte, er sei ein aus verschiedenen und entgegengesetzten Naturen zusammengesetztes Monstrum, eine neue Bestie nach dem Wort des Dichters: Von vorn ein Löwe, von hinten ein Drache, und in der Mitte selbst eine Chimäre. Wenn Hieronymus auf Rufin zu sprechen kam,[4]) immer gedachte er

---

[1]) Brochet S. 379.

[2]) Prolog zum Ezechielkommentar l. I, Vall. V, 3.

[3]) Ep. 125, 18, Vall. I, 939.

[4]) Ep. 127, 10, Vall. I, 951; Hoseakommentar Praef. in lib. II; Jeremiakommentar zu Jeremia 4, 24.

seiner mit gemeinen Schimpfereien. Gewiß hatte Hieronymus guten Grund, ihm wegen seiner perfiden und unwahrhaftigen Art zu grollen, aber es ist doch ein Zeichen einer unendlich kleinlichen Natur, die sich zwar dialektisch und wissenschaftlich, aber nicht moralisch über ihren Gegner zu erheben weiß, daß er auch nicht das geringste Wort der Anerkennung für ihn, nicht einmal nach seinem Tode hatte.

Trotzdem ist es Hieronymus nicht gelungen, daß die Nachwelt Rufin nur in dem von ihm entworfenen Zerrbilde sah. Palladius, Cassianus, Gennadius [1]) haben dafür gesorgt daß uns auch ein Heiligenbild von ihm als eines sehr gelehrten und tugendhaften Lehrers der Kirche erhalten blieb. Er ist beides nicht gewesen, aber es ist an beidem etwas wahr. Er war ein im Sinne seines Zeitalters frommer und strenger Mönch, ein fleißiger Gelehrter ohne jede Originalität, ein begeisterter Schüler des Origenes, aber ein unklarer Kopf, ein orthodoxer Traditionalist trotz seiner Heterodoxien. Sein Charakter zeigt eine eigentümliche Mischung von Kühnheit und Feigheit von Willensschwäche, Perfidie und Unwahrhaftigkeit.

Mit dem Tode des Papstes Anastasius Ende 401 erkaltete das theologische Interesse an der Origenistischen Frage im Occident.[2]) Im Orient nahm aber die Verfolgung der Origenisten ihren Fortgang. Der herrschsüchtige Theophilus von Alexandria benutzte den Kampf gegen den Origenismus, um seinen verhaßten Gegner, den Bischof von Konstantinopel, Johannes Chrysostomus, zu stürzen, und Hieronymus leistete ihm dabei Schergendienste. Theophilus behandelte in den Osterschreiben der Jahre 401, 402 und 404 die Origenistische Ketzerei, und Hieronymus beeilte sich, dieselben ins Lateinische zu übersetzen, um sie auch dem Occident zugänglich zu machen. Im ersten Osterbrief vom Jahre 401 [3]) hatte Theophilus noch ausführlicher als in seinem Synodalbriefe an die Bischöfe Palästinas und Cyperns die Origenistischen Ketzereien besprochen. Ungleich gründlicher und mit tieferem sach-

---

[1]) Gennadius de vir. illust. c. 17; Cassianus adversus Nestorium VII, 27; Palladius Hist. Laus. c. 46 ed. Butler S. 137.

[2]) s. Brochet S. 388.

[3]) Ep. 96, Vall. I, 555 ff.

lichen Verständnis als der Abendländer Hieronymus hat der Alexandriner, der ja selbst in der Schule des Origenes groß geworden war, die verschiedenen Lehrpunkte behandelt: das einstige Aufhören des Reiches Christi,[1]) die endliche Beseligung des Teufels und der Dämonen,[2]) die Unanbetbarkeit des Sohnes,[3]) die Immaterialität des Leibes nach der Auferstehung und seine schließliche Auflösung[4]) und den vorzeitlichen Sündenfall der Seelen, der zur Entstehung der Welt und der Einkerkerung der Seelen in materielle Körper führte.[5])

Theophilus, ungleich spekulativer veranlagt als Hieronymus und Epiphanius, versuchte Origenes zu widerlegen, indem er die von diesem nicht gezogenen Konsequenzen seines Systemes mit gewandter Dialektik zog. Wenn z. B. die Teufel und Dämonen einst beseligt werden sollen, so muß Christus, wie er Mensch geworden ist, um für die Menschen zu leiden, auch Dämon werden, um für die Dämonen zu leiden.[6]) Gleichzeitig aber suchte er auch die Sätze des Origenes als unbiblisch zu erweisen: „Origenes versucht ohne jedes Zeugnis des göttlichen Wortes der Wahrheit Gewalt anzutun und, nachdem er dies Licht ausgelöscht hat, die Wahrheit zu finden.“ Es ist verständlich, daß dem Hieronymus die weit gehaltvollere Kritik des Origenismus, wie sie Theophilus hier bot, imponieren mußte, und wenn auch seine lateinische Übersetzung trotz angestrebter Genauigkeit die scharfe Terminologie[7]) des Griechischen nur unvollkommen wiedergibt, so bot sie doch den wenig spekulativen Abendländern und einem theologisch so unwissenden Mann wie dem Bischof Anastasius von Rom eine reiche Fundgrube für die Widerlegung der Ketzer. Bereits als Hieronymus seine zweite Streitschrift gegen Rufin schrieb,[8]) hatte

---

[1]) Ep. 96, 3—7, Vall. I, 556.

[2]) Ep. 96, 8—12, Vall. I, 561 ff.

[3]) Ep. 96, 13, Vall. I, 566.

[4]) Ep. 96, 14—16, Vall. I, 567 ff.

[5]) Ep. 96, 17—19, Vall. I, 570 ff.

[6]) Ep. 96, 10, Vall. I, 563.

[7]) s. die griechischen Fragmente ep. 96, Vall. I, 557.

[8]) Contra Rufin. III, 16, Vall. II, 545.

er diesen ersten Osterbrief in der Übersetzung nach Rom gesandt. Den zweiten Osterbrief vom Jahre 402 übersetzte er dann vermutlich gleich nach seinem Erscheinen nnd sandte ihn[1]) nebst einem Begleitschreiben dem Pammachius und der Marcella zu. Seinen römischen Freunden schrieb er in freudiger Erregung: Wieder bereichere ich Euch mit orientalischen Waren und übersende im ersten Frühling die Schätze Alexandriens nach Rom.[2]) Den, welchen Demetrius aus Alexandria vertrieb, schlägt Theophilus auf dem ganzen Erdkreis in die Flucht, Theophilus, der von der Liebe zu Gott seinen Namen empfing. Die Ketzerei ist durch seine Autorität und Beredsamkeit erdrückt. Es sind allein die Anhänger dieser Ketzerei, die mit den kirchlichen Christen kein Bündnis schließen wollen, weil sie mit dem Geiste verdammen, was sie mit dem Wort gezwungen werden zu bekennen. Hieronymus ist in seiner Überzeugung, daß der einst von ihm so hochgeschätzte Origenes ein Ketzer ist, durch Theophilus bestärkt worden: „Der Papst Theophilus hat mit aller Freiheit nachgewiesen, daß Origenes ein Ketzer ist.“[3]) Nur noch in Constantinopel treiben die Origenisten ihr Wesen und schmähen den herrlichen Priester Christi Theophilus. Den Lichtern des christlichen Senats, Pammachius und Marcella, übersandte er seine Übersetzung des Osterbriefes, damit, was der ganze Orient bewunderte und predigte, auch Rom mit Freude aufnehme, und die Predigt des Stuhles des Evangelisten Marcus durch den Stuhl des Apostels Petrus bestätigt würde. Hieronymus wußte noch nichts von dem frühen Tod des Papstes Anastasius und wünschte diesem eifrigen Bekämpfer der Origenisten noch viele Jahre, daß die wiederwachsenden Pflanzen der Ketzerei, die durch seinen Eifer lange Zeit vertrocknet sind, absterben.[4])

In seinem Osterbrief vom Jahre 402 hatte Theophilus sich zunächst gegen den Apollinarismus gewandt, indem er die Christologie des Apollinaris, daß Christus keine ver-

[1]) Ep. 98, Vall. I, 577.
[2]) Ep. 97, 1, Vall. I, 575.
[3]) Ep. 97, 2, Vall. I, 576.
[4]) Ep. 97, 4, Vall. I, 577.

nünftige Menschenseele gehabt habe, vom soteriologischen Interesse aus bekämpfte:[1]) Christus hat nicht nur das Fleisch und eine Seele ohne *νοῦς* angenommen, sondern einen vollkommenen Menschen, damit in ihm und durch ihn allen Menschen das vollkommene Heil[2]) geschenkt würde. Theophilus hatte hier mit sicherem Instinkt die Grundlinien der alexandrinischen Christologie gezeichnet, daß die Seele des Sohnes Gottes mit dem *λόγος* eine ähnliche Einheit bilde, wie der Vater mit dem Sohn.[3]) Theophilus hatte sich dann mit den Origenistischen Irrtümern beschäftigt, daß Gott infolge des vorzeitlichen Falles der Seelen die Körper und die Welt hätte schaffen müssen,[4]) daß die Abstufung der Engel ebenfalls eine Wirkung des Sündenfalls sei,[5]) daß die Wirksamkeit des heiligen Geistes wie die des Sohnes sich nur auf die vernünftige Welt erstrecke,[6]) und daß Gott nur so viel vernünftige Kreaturen erschaffen habe, als er zu regieren vermochte.[7]) Wenn es auch ein entstellter Origenismus war, den Theophilus bekämpfte, so zeigte er doch eine Kraft spekulativen Denkens, durch die er sich als der wissenschaftlich tüchtigste Gegner des Origenes erweist. Dabei hütete sich Theophilus bei der Bekämpfung des Origenes einem rohen Antropomorphismus zu verfallen. Immer wieder hebt er gelegentlich hervor, daß Gott keiner Form der körperlichen Naturen ähnlich sei.[8]) Über das Begriffsvermögen der Abendländer und des Hieronymus gingen die Spekulationen des Theophilus weit hinaus, aber man hatte die unbestimmte Empfindung, daß nun Origenes wissenschaftlich als Ketzer erwiesen sei. Für Hieronymus aber war es äußerst bequem, daß ihm selbst die Widerlegung des Origenismus abgenommen war, und er nur die Osterbriefe des Theophilus zu übersetzen brauchte.

---

[1]) Ep. 98, 1—9, Vall. I, 577 ff.
[2]) Ep. 98, 8, Vall. I, 585.
[3]) Ep. 98, 16, Vall. I, 593.
[4]) Ep. 98, 10—11, Vall. I, 586 ff.
[5]) Ep. 98, 12, Vall. I, 588.
[6]) Ep. 98, 13, Vall. I, 589.
[7]) Ep. 98, 14 ff., Vall. I, 590 ff.
[8]) Ep. 96, 20, Vall. I, 577.

Auch den Osterbrief des Jahres 404 übersetzte Hieronymus. Er ist vorwiegend praktisch gehalten, und nur an einer Stelle kommt Theophilus noch auf die Theorie des Origenes zurück, daß wegen des vorzeitlichen Sündenfalls der Seelen die Körper geschaffen worden sind. Er führt ihn dadurch ad absurdum, daß dann nach Origenes die Ehen nur deshalb geschlossen werden müssen, um für die aus dem Himmel gefallenen und zu Seelen gewordenen Engel die nötigen Körper zu erzeugen.[1]) Hieronymus entschuldigte sich in einem Briefe an Theophilus, daß die Übersetzung durch den Tod seiner Freundin Paula — sie war am 26. Januar 404 gestorben — verzögert sei.[2]) Er machte dem Bischof die größten Elogen über sein Werk: Im Anfange philosophierst du und tötest, während du alle im allgemeinen belehrst, den einen, Origenes; im übrigen aber behandelst du, was das schwierigste ist, philosophische Fragen mit rhetorischem Schwung und vereinigst den Demosthenes mit Plato. Mit blinder Bewunderung schaute er zu Theophilus auf: Das Buch ist ausgezeichnet, sowohl in dem philosophischen Teile, als auch deshalb, weil du die Sache, die du übernommen hast, ohne persönliche Gehässigkeit führst. Nun die Osterbriefe enthalten recht heftige Ausfälle gegen Origenes, den Theophilus die Hydra aller Häresien nannte[3]), aber der kluge Bischof hütete sich, in den erbaulichen Osterschreiben irgend einen seiner Origenistischen Gegner namentlich zu bezeichnen.

Noch den Osterbrief des Theophilus vom Jahre 405 hat Hieronymus übersetzt; er ist uns aber nicht mehr erhalten. In einem Briefe an Theophilus machte er dem alexandrinischen Bischof von dieser seiner Übersetzung Mitteilung.[4]) Hieronymus lobt auch dies Buch, das zum Nutzen aller Kirchen dienen werde und charakterisiert es deutlich als Osterbrief.[5])

---

[1]) Ep. 100, 12, Vall. I, 617.

[2]) Ep. 99, I, Vall. I, 604.

[3]) Ep. 98, 9, Vall. I, 586.

[4]) Ep. 114, Vall. I, 725.

[5]) Vall. I, S. 753, Anm. b. und Zöckler S. 264, haben diese Worte fälschlich auf die Schrift des Theophilus gegen Chrysostomus bezogen, worauf sie gar nicht passen, während Tillemont Annotat. LXX bereits erkannt hat, daß hier ein Osterbrief gemeint sein muß, s. auch Brochet S. 416.

Wie Hieronymus sich einst in der Gunst des Bischof Damasus gesonnt hatte, so war er jetzt glücklich, daß ihn der mächtigste Bischof des Orients zu seinem Mitarbeiter gemacht hatte: Nimm dein Buch also, nein mein Buch oder, um die Wahrheit zu sagen, unser Buch, und wenn du mich protegierst, so bist du dein eigener Protektor; denn für dich arbeitet mein Talent, und ich will die griechische Beredsamkeit durch die Armut der lateinischen Zunge wiedergeben.[1])

Nur noch ein Bischof im Orient widerstand der Allmacht des Theophilus, Johannes Chrysostomus, bei dem die flüchtigen Origenisten Unterschlupf und Schutz gefunden hatten. 404 gelang es dem Intriguenspiel des Theophilus, den alten Epiphanius gegen Chrysostomus zu hetzen und den verhaßten Nebenbuhler zu stürzen. In einem Brief, der uns nur fragmentarisch erhalten ist[2]), teilte Theophilus seinem bewährten Mitstreiter, Hieronymus, den Sieg über diesen letzten Feind mit. Verlogen, wie er war, schrieb er an Hieronymus: wir wünschten immer, daß Johannes, der lange die Kirche von Konstantinopel regierte, Gott gefalle, und wollten garnicht an die Ursachen seines Verderbens glauben, in das er sich unvorsichtig begeben hat. Aber jener, um über seine übrigen Verbrechen zu schweigen, nahm die Origenisten in seine Freundschaft auf, beförderte sehr viele von ihnen zu Priestern und betrübte wegen dieser Verbrechen den Mann Gottes seligen Gedächtnisses, Epiphanius, der unter den Bischöfen als ein helles Gestirn auf dem Erdkreis glänzte. Er hat es verdient zu hören: Gefallen, gefallen ist Babylon! Wir besitzen zwar nicht mehr die Antwort des Hieronymus auf diesen Brief des Theophilus, aber wir dürfen annehmen, daß Hieronymus in das Triumpfgeschrei des Theophilus über den Fall des Chrysostomus eingestimmt hat; denn nach dem Zeugnis des Facundus von Hermiane hat Hieronymus die gemeine Schmähschrift, die Theophilus gegen den gefallenen Gegner schrieb, und von der uns noch wenige Fragmente erhalten sind, übersetzt.[3]) Vielleicht beziehen sich die Worte des Hieronymus

---

[1]) Ep. 114, 3, Vall. I, 753.

[2]) Ep. 113, Vall. I, 750.

[3]) Facundus von Hermiane, defensio trium capitulorum l. VI. Brochet,

in dem Brief an Theophilus, in dem er ihm seine Übersetzung des Osterbriefes vom Jahre 404 anzeigte, auf diese Schrift: Schicke mir die Bücher, die du nach deiner Nachricht vor kurzem geschrieben hast, entweder zum Lesen oder zum Übersetzen.[1]) Nach dem, was wir von dieser Schrift besitzen, überstieg sie an niedriger Gehässigkeit alles, was im Origenistischen Streit geschrieben worden war: Johannes Chrysostomus wurde in ihr ein gottloser Mensch, eine Pest, ein wahnsinniger Tyrann, der seine ehebrecherische Seele dem Teufel übergeben hat, genannt, ein Feind der Menschheit, der durch sein Verbrechen die Frechheit der Räuber übertroffen hat, ein Führer der Gotteslästerer, der ein gottloses Priestertum führte und sakrilegische Opfer brachte. Wie Satan sich in einen Engel des Lichts verwandelte, so wäre auch Johannes nicht der Engel gewesen, der er schien. Die ganze besinnungslose Wut gegen die Origenisten spricht aus diesen Zeilen des Theophilus, und es zeigt die Verblendung des Hieronymus, daß er sich zum Dolmetscher solcher Lästerworte und schändlicher Lügen gegen einen der edelsten Vertreter der Kirche hergab.[2]) Origenes war hinfort als Erzketzer gerichtet, niemand wagte es mehr ihn zu verteidigen; Hieronymus aber war neben Theophilus für den Rest seines Lebens zu dem anerkanntesten Vorkämpfer der Orthodoxie geworden.

S. 415, der Hieronymus nicht zum Urheber einer solchen Schmähschrift machen will, hat sie ihm ohne jeden Grund abgesprochen und jede Beteiligung des Hieronymus an dem schmählichen Handel des Theophilus mit Johannes Chrysostomus für unwahrscheinlich erklärt, sogar einen Bruch des Hieronymus mit Theophilus wegen seines Vorgehens in der Sache des Chrysostomus konstruiert. Er vermag aber seine Ansicht nicht zu begründen, sie ist nur aus der Parteinahme für Hieronymus geflossen, den er möglichst von allen schlechten Handlungen entlasten möchte.

[1]) Ep. 99, 2, Vall. I 604.

[2]) Zöckler S. 269 Anm.

Kapitel XI.

Vom Origenistischen Streit bis zum Tode des Hieronymus.

§ 49.

Der Tod der Paula.

Nach längerer, fast zweijähriger Krankheit starb am 26. Januar 404 siebenundfünfzigjährig die Freundin des Hieronymus, Paula. Kein Freund hatte ihm so nahe gestanden wie diese Frau, die mit glühender Begeisterung und mit weiblicher Aufopferungsfähigkeit die asketischen Ideale ihres geliebten Freundes sich zu eigen gemacht hatte. Der Nekrolog, der erst einige Zeit nach ihrem Tode für Eustochium geschrieben worden ist, zeigt das Nachzittern des tiefen und echten Schmerzes, den Hieronymus über den Verlust dieser einzigen Frau empfand; denn wenn auch die Römerin Marcella die intellektuell höher stehende Freundin des Hieronymus gewesen war, so war doch Paula die einzige, die ihm nach Bethlehem gefolgt war, die die goldstrotzenden Paläste Roms mit der unschönen, armseligen Lehmhütte des Klosters vertauscht hatte, um mit ihm in innigster, durch nichts getrübter Geistesgemeinschaft zu leben.[1]) Mag Hieronymus auch in ihrem Nekrolog[2]) ein Gemälde auf Goldgrund gemalt haben, wie es die Liebe nach dem Tode uns unersetzlicher Menschen zu tun pflegt, so leuchtet doch dies eine hindurch, daß Paula sich der allgemeinsten Hochschätzung

[1]) Ep. 108, 1, Vall. I, 684.

[2]) s. Paul Winter, Die Nekrologe des Hieronymus, Gymnasialprogramm, Zittau 1907.

erfreute und keine Feinde besaß. Selbst der Origenist Palladius, der den Hieronymus in seiner Historia Lausiaca so böse abgemalt hat, hat Paula ein ehrendes Andenken gewidmet.[1]) Mit großer Ausführlichkeit und glänzendem rhetorischem Pathos[2]) hat Hieronymus ihren Lebensgang geschildert, ihren Abschied von Rom, ihre Reisen bis zur Niederlassung in Bethlehem. Es ist, als schwelge er in der Erinnerung an diese Zeiten, wo er noch von einer glücklicheren kampf- und sorgenfreien Zukunft im heiligen Lande träumte. Dann zeichnet er ihre Tugenden: ihre Demut, Mildtätigkeit, Strenge gegen sich, verzeihende Güte gegen die Ihrigen, ihre untadelige Orthodoxie und Liebe zur heiligen Schrift, alles typische Züge des christlichen Heiligenbildes; aber was diesen Nekrolog so wertvoll und anziehend für uns macht, sind die zahllosen geschickt ausgewählten Einzelzüge aus ihrem Leben, die das konventionelle Schema durchbrechen und uns das lebenswarme Bild dieser, wie Hieronymus sagt, wunderbaren Frau in konkreter Anschaulichkeit vor Augen stellen. Wir haben ihr Charakterbild an anderer Stelle ausführlich geschildert.[3]) Sie war in Bethlehem eine Nonne strengster Observanz geworden. In ihrer heißen Gottesliebe sehnte sie sich darnach, ihren ganzen Besitz an die Armen zu verteilen, um selbst arm zu werden und als Bettlerin zu sterben. In ihrem Nekrolog bezeugt es Hieronymus, daß sie diesen Herzenswunsch erreicht und ihrer Tochter Eustochium schwere Schulden zurückgelassen hat, die sie, noch bis heute schuldig, nicht aus eigenen Kräften, sondern durch die Barmherzigkeit Christi zurückzuzahlen hofft.[4]) Es drückte schwer auf Hieronymus, der eine Glaubensglut in Paula entfacht hätte, die er selbst nicht besaß, und trotz alles Pathos immer ein nüchterner Rechner blieb, daß Paula nicht vorsichtiger mit ihrem Vermögen umgegangen war, und Eustochium und ihm nun die schwierige Aufgabe bei der großen Schuldenlast zufiel,

---

[1]) Hist. Lausiaca c. 36 u. 41 ed. Butler S. 108 u. 128.

[2]) G. Harendza, de oratorio genere dicendi, quo Hieronymus in epistulis usus sit, Dissertation Breslau, 1905.

[3]) Band I, 242.

[4]) Ep. 108, 15, Vall. I, 701.

die unermeßliche Schar der Mönche und Nonnen zu unterhalten, da es doch gottlos wäre, sie von sich zu stoßen.[1])

Besonders ausführlich berichtet Hieronymus in seinem Nekrolog über die Versuche der Origenisten, die diese während des Origenistischen Streits unternahmen, um Paula für sich zu gewinnen. Es mußte ihm besonders nahe gegangen sein, daß ein listiger Schlaukopf — er nennt ihn nicht — sich ohne sein Wissen daran machte, die ihm so treu ergebene, aber theologisch urteilslose Frau abspenstig zu machen. Vielleicht ist es der Galater Palladius, vor dem Epiphanius warnte, weil er die Häresie des Origenes in Palästina predigte.[2]) Dieser Mann hatte ihr allerlei kniffliche theologische Fragen vorgelegt: Was hat denn das Kind gesündigt, daß es vom Teufel soll in Besitz genommen werden? In welchem Alter werden wir auferstehen? Wenn in demselben, in dem wir sterben, so werden nach der Auferstehung Ammen notwendig sein. Wenn es sich aber nicht so verhält, so gibt es keine Auferstehung der Toten, sondern eine Verwandlung in andere Wesen. Wird der Unterschied des männlichen und weiblichen Geschlechts noch bestehen oder nicht? Wenn er bestehen wird, so gibt es auch Ehen, Beischlaf und sogar Zeugung, wenn aber nicht, so sind es nicht dieselben Körper, die auferstehen, sondern feinere, geistige Körper.[3]) Hieronymus, als er davon hörte, hatte dann in ausführlicher Disputation mit dieser „nichtswürdigen Natter und diesem Tod schnaubenden Raubtier“ die Unhaltbarkeit der Origenistischen Aufstellungen zu erweisen gesucht, und seiner dialektischen Gewandtheit war es auch gelungen. Aber es war gewiß eine der schmerzlichsten Erfahrungen dieses erbitterten Kampfes, daß er zeitweilig in banger Sorge geschwebt hatte, ob nicht sein inniges Verhältnis zu Paula dadurch gefährdet würde. Seit dem Tag jener Disputation, so versichert er, begann sie diesen Menschen und alle seine Anhänger so zu verabscheuen, daß sie sie öffentlich für Feinde des Herrn erklärte.[4])

---

[1]) Ep. 108, 30, Vall. I, 717.
[2]) Ep. 51, 9, Vall. I, 652.
[3]) Ep. 108, 22—25, Vall. I, 709 ff.
[4]) Ep. 108, 25, Vall. I, 713.

Eine besondere Freude ihres Alters war es für Paula gewesen, daß auch ihr einziger innig geliebter[1]) Sohn Toxotius, der mit Laeta, der Tochter des heidnischen Pontifex Albinus, vermählt war, nachdem er lange Zeit dem mönchischen Zug seiner Familie widerstrebt und den Einfluß des Hieronymus auf seine Verwandten nur ungern gesehen hatte,[2]) sich entschloß, seine einzige Tochter Paula ewiger Jungfrauschaft zu weihen. Seine Gattin Laeta hatte nach mehreren Geburten toter Kinder das Gelöbnis getan, falls ihr ein lebendiges Kind geboren würde, es zur Nonne zu machen. Sie hatte sich an Hieronymus gewandt, um von ihm Ratschläge über die Erziehung ihres Kindes einzuholen, und dieser hatte ihr in einem ausführlichen Brief geantwortet. Dem ungeheuren geistigen Wandel der Zeit gibt er darin einen beredten Ausdruck. Er tröstet Laeta, daß ihr heidnischer Vater Albinus sich auch noch bekehren werde, wenn er auch jetzt noch widerstrebe, da in Rom das Heidentum in stetigem und schnellem Rückgange sei: Das goldene Kapitol strotzt von Schmutz, alle Tempel in Rom sind voll Ruß und Spinngewebe. Das Volk, das früher die halb verfallenen Tempel überschwemmte, läuft jetzt zu den Gräbern der Märtyrer. Der alte römische Adel wendet sich dem Christentum zu. Erst vor wenigen Jahren hat der Stadtpräfekt Gracchus, ein Verwandter der Paula, die Grotte des Mithras zerstört und alle jene abenteuerlichen Zeichen, mit denen man die von den Einzuweihenden zu durchlaufenden Grade, als Rabe, Jungfrau, Krieger, Löwe, Perseus, Sonne und Krebs bis zum Vater, dem Inhaber der obersten mystischen Würde, bezeichnete, zertrümmert und war dann durch die Taufe Christ geworden. Auch in Rom war das Heidentum jetzt vereinsamt. Die Götter, die die Nationen beherrschten, sieht man nur noch auf hohen Dachgiebeln bei Eulen und Uhus. Die Fahnen der Krieger sind Kreuzeszeichen. Den Purpur der Könige und die feurig strahlenden Edelsteine ihrer Diademe schmückt das heilbringende Bild des Kreuzes. Der ägyptische Serapis ist ein Christ geworden, und der

---

[1]) Ep. 108, 19, Vall. I, 707.
[2]) Ep. 107, 1, Vall. I, 671.

Marnastempel zu Gaza fürchtet täglich seine Zerstörung. Von Indien, Persien, Ägypten strömen Scharen von Mönchen nach Jerusalem, der Armenier hat seinen Köcher und seine Pfeile weggelegt, und die Hunnen lernen den Psalter; auf Skytiens eisigen Gefilden beginnt das heilige Glaubensfeuer zu glühen, und das rothaarige Heer der Goten führt Zeltkirchen auf dem Kriegszuge mit sich und kämpft vielleicht deshalb gegen uns mit gleichem Schlachtenglück, weil sie in der Kraft des gleichen Glaubens kämpfen.[1])

Um Paula für ihren zukünftigen Beruf zu erziehen, entwickelt Hieronymus der Laeta die Grundzüge einer christlichen Pädagogik. Keine weltlichen Lieder, sondern die Psalmen soll sie in frühester Jugend lernen. Wenn sie die ersten Namen lernt, soll sie sich an den Namen der Propheten, Apostel und Patriarchen üben. Das Beispiel ihrer Großmutter Paula und ihrer Tante Eustochium soll ihr immer vor Augen gestellt werden. Wenn sie älter wird, soll sie zu eifrigem Besuch der Kirche und zu strenger Enthaltsamkeit angehalten werden. Nur Kohl, Weißbrot und selten einige Fischlein darf sie essen, aber keine zu strenge Fasten halten. Bei dem Besuch der Vigilien soll sie stets von der Mutter begleitet sein. An den öffentlichen Gastmählern der Verwandten soll sie nicht teilnehmen und taub sein für Musik; wozu Flöte, Leier und Zither gemacht sind, braucht sie gar nicht zu wissen. Griechisch und Lateinisch erlerne sie in früher Jugend, aber auch die weiblichen Handarbeiten, Wolle krempeln, den Rocken halten, das Wollkörbchen sich auf den Schoß setzen, die Spindel drehen, den Faden mit dem Daumen ausziehen. Sie soll die Bäder ganz meiden, um sich nicht selbst entblößt zu sehen. Was die Lektüre der heiligen Schrift betrifft, so soll sie mit dem Psalter beginnen und dann die übrigen kanonischen Schriften des alten Testaments lesen. Erst zuletzt, wenn es ohne Gefahr geschehen kann, lerne sie das hohe Lied, damit sie nicht unter den fleischlich-sinnlichen Worten den Hochzeitsgesang der geistlichen Vermählung verkennt. Am Schlusse aber spricht Hieronymus, gewiß im Auftrag der Paula und Eustochium,

---

[1]) Ep. 107, 2, Vall. I, 673.

die Bitte an Laeta aus, falls sie nicht glaube, in Rom ihr Kind recht erziehen zu können, es nach Bethlehem zur Großmutter und Tante zu schicken, damit es dort im Kloster erzogen werden könne: „Übergib die Kleine, deren Wimmern schon jetzt ein Gebet für dich ist, Eustochium, übergib sie ihr als Mitgefährtin der Heiligkeit und dereinstige Erbin. Im Schoße der Großmutter möge sie weilen, welche in ihrer Enkelin nur das Meisterstück wiederholen mag, das sie an der Tochter zum voraus dargestellt hat, sie, die durch lange Erfahrung gelernt hat, Jungfrauen zu erziehen, zu bewahren und zu belehren, in deren Krone täglich die Keuschheit hundert jungfräulicher Seelen eingewebt wird.“ Hieronymus selbst bot sich als Lehrer und Erzieher der jungen Paula an, falls Laeta sie nach Bethlehem schicken wolle. „Ich will sie auf meinen Schultern tragen, als Greis mit dem stammelnden Kinde stammeln, um die Magd und Braut Christi, die dem Himmelreich geopfert werden soll, zu erziehen.“ [1]) Der Wunsch der Paula ging zunächst nicht in Erfüllung, erst nach dem Tode der Großmutter scheint sich Laeta von ihrem Kind getrennt und es nach Bethlehem geschickt zu haben, wo es im Kloster bei seiner Tante Eustochium lebte. [2])

In der letzten schweren Krankheit der Paula [3]) stand ihr ihre Tochter Eustochium als die aufopferungsvollste Pflegerin zur Seite. Hieronymus schildert in lebendiger Anschaulichkeit, wie sie am Bette saß, den Fächer hielt, das Haupt stützte, das Kissen zurecht legte, die Füße rieb, mit der Hand den Magen wärmte, das Bett weichschüttelte, das heiße Wasser lauwarm pustete, die Serviette zurecht legte, wie sie von dem Krankenbett in die Geburtshöhle des Herrn eilte, um die Erhaltung des teuren Lebens zu erbitten, und wieder zurück an das Krankenbett der Mutter. Als Hieronymus die Sterbende fragte, ob sie Schmerzen leide, gab sie in griechischer Sprache zur Antwort: sie habe keine Beschwerden, vor ihrem Blick sei alles ruhig und friedlich. Es waren ihre letzten Worte, dann schlummerte sie friedlich

[1]) Ep. 107, 13, Vall. I, 682.

[2]) Ep. 134, 2, Vall. I, 1037; ep. 143, 2, Vall. I, 1062.

[3]) Ep. 102, 1 ad Augustinum, Vall. I, 626.

ein, während ihr Sterbebett der Bischof Johannes von Jerusalem, die Bischöfe anderer Städte und eine große Menge Priester, Diakone, Nonnen und Mönche umstanden. In den feierlichsten Formen vollzog sich ihr Begräbnis, ihre Bahre wurde von Bischöfen getragen, andere gingen mit Kerzen und Lampen voran, wieder andere folgten ihr mit den Chören der Psalmensänger. In der Kirche über der Geburtshöhle des Erlösers wurde sie aufgebahrt. Ihre Züge hatte der Tod nicht entstellt, sondern ihnen eine große Würde und Ernst verliehen. Hunderte waren aus ganz Palästina zu ihrem Begräbnis herbeigeeilt. Nicht nur bis zu ihrer Beisetzung am dritten Tage in der Geburtskirche sang man Psalmen in griechischer, lateinischer und syrischer Sprache, sondern die ganze Woche hindurch. Eustochium, die nie ohne die Mutter geschlafen, nie ohne sie ausgegangen, nie ohne sie gegessen und auch nicht den geringsten Teil ihres Vermögens für sich behalten hatte, konnte sich von der Mutter nicht trennen, sie küßte die Augen der Toten, betrachtete das Angesicht, umarmte ihren ganzen Leib und wollte am liebsten mit der Mutter begraben sein. Hieronymus, dem wir es glauben dürfen, daß er nächst Eustochium den schwersten Verlust durch den Tod seiner heißgeliebten Freundin erlitten hatte, verfaßte eine Grabschrift in Versen. Es sind die einzigen Verse, die wir von der Hand des Hieronymus besitzen:

Tochter aus Scipios Haus, aus des Paulus edlem Geschlechte,
Sprößling Gracchischen Stamms, Agamemnons rühmlicher Nachwuchs
Ruhet im Grabe dahier. Es nannten die Eltern sie Paula:
Mutter Eustochiums war sie, aus Rom der Edelsten eine.
Doch erkor sie die Demut des Herrn und Bethlehems Fluren.

Und an der Front des Grabes ließ er eine zweite Inschrift anbringen:

Schaust du das Grabmal dir an, so eng in den Felsen gehauen:
Paulas Asyl ist hier, die das himmlische Reich nun bewohnet.
Bruder, Verwandte und Rom und die Heimat und Reichtum und Kinder
Hat sie verlassen und ruhet in Bethlehemitischer Grotte.
War Deine Höhle doch hier, o Erlöser! Hier nahten aus Osten
Weise mit mystischen Gaben, die dar sie reichten, dir Gottmensch!

§ 50.

Die Kommentare zu Sacharja, Maleachi, Hosea, Joel und Amos.

Nachdem Paula am 26. Januar 404 gestorben war, ging Hieronymus wieder an die exegetische Arbeit, die er längere Zeit unterbrochen hatte, und vollendete im Jahre 406 mit der Auslegung der noch rückständigen fünf Propheten seinen Kommentar zum gesamten Zwölfprophetenbuch. Der Kommentar zum Sacharja ist dem Bischof Exuperius von Toulouse gewidmet, der ihm für seine Klöster eine finanzielle Unterstützung durch einen Mönch Sisinnius zugesandt hatte.[1]) Da nach dem Tode der Paula die Klöster in Bethlehem mit schweren Sorgen zu kämpfen hatten, so kam ihm diese Hilfe gewiß sehr erwünscht, und um dem gelehrten gallischen Bischof seinen Dank zu übermitteln, verfaßte er in großer Eile den Kommentar, den er Sisinnius auf seiner Heimreise mitgab. Da Sisinnius noch den Auftrag hatte, auch den ägyptischen Mönchen eine Gabe des gallischen Bischofs zu übermitteln, so konnte er nur kurze Zeit im Kloster zu Bethlehem weilen und drängte Hieronymus zur möglichst schnellen Vollendung des Kommentars. Hieronymus entschuldigte sich deshalb bei Exuperius, daß er keine Zeit gehabt habe, das Diktierte noch einmal durchzulesen, geschweige denn zu korrigieren.[2]) Der Kommentar zum Propheten Maleachi wurde von Hieronymus ebenfalls zwei tolosanischen Mönchen, den beiden Brüdern Minervius und Alexander gewidmet.[3]) Derselbe Sisinnius, der ihm auch eine Anfrage der beiden Mönche über die Exegese zweier neutestamentlichen Stellen überbracht hatte, und der erst bis zum Epiphaniasfeste hatte bleiben wollen, dann aber wegen der Hungersnot in Libyen eiliger aufgebrochen war, um den Mönchen der Ägyptischen Klöster die Geldspende seines Bischofs möglichst bald zu übermitteln, nahm vermutlich mit

---

[1]) Praef. in Zach. lib. I, Vall. VI, 775 ff.

[2]) Praef. in lib. II, Vall. VI. 814; Praef. in lib. III, Vall. VI, 881 ff.

[3]) Praef. in Mal. Vall. VI, 939; Praef. in Amos lib. III, Vall. VI. 309 und ep. 119, Vall. I, 793.

dem Antwortschreiben des Hieronymus auch den Kommentar zum Maleachi auf seiner Reise nach Gallien mit.[1]) Die Kommentare zum Hosea, Joel und Amos wurden von Hieronymus seinem Freunde Pammachius gewidmet.[2]) Er gedachte dabei mit besonderem Dank seiner tatkräftigen Unterstützung, die er ihm im Kampf mit Rufin, der Hydra und dem Skorpion, geliehen hatte.[3]) Er hatte diese drei Kommentare seiner Freundin Paula, als sie noch am Leben war, widmen wollen, aber sie war, ehe sie vollendet waren, gestorben: Was wir der Mutter versprochen haben, widme ich jetzt dem Sohne. Pammachius, der Schwiegersohn der heiligen und verehrungswürdigen Paula, soll sie als frommes Erbe in Empfang nehmen.[4])

Was die Quellen, die gesamte Anlage und Exegese der Kommentare betrifft, so sind sie seinen früheren Kommentaren zu dem Zwölfprophetenbuch durchaus gleichartig, so daß wir darauf nicht mehr ausführlich zurückzukommen brauchen. Hieronymus legte auch in diesen Kommentaren den hebräischen Text und die LXX aus. Er machte kein Hehl daraus, daß die LXX des öftern falsch übersetzen und der hebräische Text als die Quelle den Vorzug vor den abgeleiteten Büchern, den LXX, verdient,[5]) zumal da auch der Herr, die Apostel und Evangelisten das alte Testament bisweilen nach dem hebräischen Text, wie z. B. Maleachi 3, 1 und Hosea 11, 1 und nicht nach dem der LXX zitieren.[6])

Die Quellen für seine Auslegung sind auch in diesen Kommentaren Origenes und die Hebräer. Aber neben Origenes hat er noch andere christliche Kommentare für die einzelnen Propheten benutzt, die er hier ausdrücklich namhaft macht.

---

[1]) Ep. 119, 1, Vall. I, 793.

[2]) Praef. in Hosea lib. I, Vall. VI, XVII ff.

[3]) Praef. in Hosea lib. II, Vall. VI, 51; Praef. in Joel, Vall. VI, 165; Praef. in Amos lib. III, Vall. VI, 309.

[4]) Amos I, 1, Vall. VI, 224; Praef. in Joel, Vall. VI, 165.

[5]) Zach. 7, 1 ff., Vall. VI, 833; Joel 1, 1, Vall. VI, 167; Zach. 9, 13, Vall. VI, 870; Amos 1, 1, Vall. VI, 220; Amos 5, 8, Vall. VI, 288; Hos. 6, 4, Vall. VI, 7; Hos. 9, 7, Vall. VI, 95; Hos. 12, 11, Vall. VI, 140; Zach. 8, 16 ff., Vall. VI, 851.

[6]) Vall. VI, 970, Vall. VI, 123; Amos 5, 25 ff., Vall. VI, 291.

Da Origenes zum Sacharja nur ein zweibändiges Kommentarwerk geschrieben hatte, das nur das erste Drittel des Propheten behandelte, so hat Hieronymus zu diesem Propheten noch Kommentare des Hippolyt und des Didymus herangezogen. Letzterer hatte einen fünfbändigen Kommentar auf den Wunsch des Hieronymus verfaßt.[1]) Für den Propheten Maleachi konnte er noch einen ganz kurzen Kommentar des Apollinaris von Laodicea benutzen.[2]) Zu dem besonders schwierigen Propheten Hosea besaß er ebenfalls zwei Kommentare des Antiocheners Apollinaris, einen ganz kurzen, den dieser in seiner Jugend, und einen etwas ausführlicheren, den er später verfaßt hatte. Von Origenes hatte er zu Hosea nur einen Kommentar, dem der Anfang und das Ende fehlte, und der nur die Frage behandelte, warum im Hosea Ephraim erwähnt wird. Endlich standen ihm für Hosea noch ein Traktat des Alexandriners Pierius, ein dreibändiger Kommentar des Didymus und das 18. Buch der *ἀπόδειξις εὐαγγελική* des Eusebius von Caesarea zur Verfügung.[3]) Über die zum Joel und Amos benutzten Kommentare hat er uns nichts mitgegeteilt, obwohl er auch hier von mehreren christlichen Kommentatoren, die er aber nirgends mit Namen nennt, spricht.[4]) Daß er zum Amos einen Kommentar des Apollinaris vor sich hatte, erhellt aus der gelegentlichen Polemik gegen diesen antiochenischen Theologen.[5]) Da wir keinen der von Hieronymus genannten Kommentare mehr besitzen, können wir seine Abhängigkeit im einzelnen nicht mehr feststellen. Daß er aber im wesentlichen nur Kompilator ist, indem er die historische Exegese den Hebräern, die tropologische den christlichen Vorgängern entnimmt, hat er selbst bekannt.[6]) Merkwürdig ist, daß hier fast jede Polemik gegen die Heterodoxien des Origenes

---

[1]) Praef. in Zach. lib. I, Vall. VI, 775 ff.

[2]) Praef. in Mal., Vall. VI, 939.

[3]) Praef. in Hos. lib. I, Vall. VI, XXIII ff.

[4]) Joel 2, 28, Vall. VI, 202; Joel 3, 32; Vall. VI, 206; Amos 3, 3 Vall. VI, 253.

[5]) Hos. 6, 7 ff., Vall. VI, 316.

[6]) Praef. in Hos. lib. I, Vall. VI, XVII ff.; Praef. in Zach. lib. I, Vall. VI, 775 ff.

trotz der Benutzung seiner Kommentare fehlt. Nur in der Vorrede zum Maleachi, im Anschluß an die Auslegung des Origenes, der unter Maleachi einen Engel versteht, verwahrt er sich gegen die Lehre des Origenes von dem Fall der Seelen im Himmel und ihrer Einkörperung auf Erden.[1]) Und im Kommentar zu Sacharja lehnt er die Deutung der beiden Ölbäume auf Sohn und heiligen Geist als Blasphemie ab,[2]) wie auch Amos 9, 2 ff.[3]) die Origenistische Deutung durchschimmert.

Überhaupt finden sich überaus selten polemische Auseinandersetzungen in diesen Kommentaren. Wenn wir von gelegentlichen Erwähnungen der Gnostiker, der Novatianer, Tatians, der Enkratiten, der Nicolaiten, des Arius, Aerius und Eunomius, die Hieronymus sämtlich aus den von ihm benutzten christlichen Kommentatoren entlehnte,[4]) absehen, so ist nur eine Stelle zu nennen, in der er sich mit Kaiser Julian auseinandersetzt.[5]) Julian hatte im 7. Buch seiner Streitschrift gegen die Christen darüber gespottet, daß Matthäus die bekannte Stelle Hos. 11, 1: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn" auf Christus bezogen habe, während sie auf Israel zu beziehen sei, und daß Matthäus die Einfalt der Heidenchristen, die den hebräischen Text nicht verstanden, mit dieser willkürlichen Auslegung verhöhnt habe. Dem erwiderte Hieronymus, daß Matthäus, was der Kaiser nicht zu wissen scheine, ursprünglich sein Evangelium hebräisch verfaßt habe, so daß es also nur hebräisch Sprechende verstehen konnten, er also unmöglich damit den Heidenchristen etwas hätte vormachen wollen. Wenn er aber die Hebräer hätte betrügen wollen, so wäre er ein Tor gewesen. Der Kaiser verstände eben nichts von der allegorischen

---

[1]) Praef. in Mal., Vall. VI, 939.

[2]) Vall. VI, 814.

[3]) Vall. VI, 348.

[4]) Mal. 3, 13 ff., Vall. VI, 980; Hos. 7, 5, Vall. VI, 75; Hos. 7, 13, Vall. VI, 78; Hos. 9, 7, Vall. VI, 96; Vall. VI, 103; Vall. VI, 106; Hos. 14, 1, Vall. VI, 156; Joel 2, 13, Vall. VI, 198; Vall. VI, 200; Amos 1, 4, Vall. VI, 229; Vall. VI, 257; Vall. VI, 263; Vall. VI, 282; Amos 2, 12, Vall. VI, 247; Joel 1, 13, Vall. VI, 180.

[5]) Hos. 11, 1, Vall. VI, 123.

Exegese, nach der die Stelle auf Christus, wie Sara und Hagar von Paulus auf die beiden Testamente zu beziehen seien.[1])

Was die allegorische Exegese der Propheten betrifft, die Hieronymus den christlichen Kommentatoren entnimmt, so ist sie natürlich wie alle allegorische Exegese durchaus willkürlich. Hieronymus empfindet dies auch bisweilen. Daß in den Nachtgesichten des Sacharja der Reiter auf dem roten Pferd den Heiland,[2]) die vier Hörner die vier Kardinaltugenden, die vier Schmiede die vier Evangelisten,[3]) die Leuchter die Kirche, die Flamme Christus, die sieben Fackeln die sieben Gnadengaben des heiligen Geistes, die zwei Ölbäume Moses und Elias oder Evangelium und Gesetz oder Priestertum und Gesetz oder Henoch und Elias,[4]) die beiden Weiber die Ketzer und die Juden[5]) bedeuten, findet er zwar nicht zu beanstanden. Daß aber Josua, der Sohn Josedeks, auf Christus bezogen wurde, bietet für ihn deshalb eine Schwierigkeit, weil der Engel Josua ermahnt, in den Wegen Gottes zu wandeln. Er hilft sich dann damit, daß Jesus hier in Knechtsgestalt erscheint.[6]) Daß aber Zach. 14, 20: „An jenem Tage wird das, was über dem Zügel des Pferdes ist, heilig sein dem Herrn“ von einem christlichen Ausleger — es ist wahrscheinlich Ambrosius, der in der Rede auf den Tod des Theodosius[7]) diese Auslegung gegeben hatte — auf die Zügel gedeutet wird, die Kaiser Konstantin aus den Nägeln des Kreuzes des Herrn seinem Pferde hatte machen lassen, findet er geradezu lächerlich.[8]) In den Fällen jedoch, in denen die Prophetie durch die Geschichte erfüllt ist, in denen die Evangelisten Stellen der Propheten wie Zach. 13, 7 und 11, 4 auf den Heiland bezogen haben oder Mal. 3, 1 auf Johannes den Täufer, Hos. 6, 1 auf die Auferstehung am dritten Tage, Joel 2, 28 aufs Pfingstfest, ist jede anders-

---

[1]) s. auch die Polemik gegen Porphyrius zu Joel 2, 28, Vall. VI, 202.

[2]) Vall. VI, 785.

[3]) Vall. VI, 792.

[4]) Vall. VI, 814.

[5]) Zach. 5, 9, Vall. VI, 820.

[6]) Vall. VI, 803.

[7]) c. 47.

[8]) Vall. VI, 935, s. Anm. a.

artige tropologische Auslegung überflüssig oder geradezu verwerflich.[1]) Im ganzen ist die allegorische Exegese der Propheten mit Ausnahme des Sacharja, wo die Nachtgesichte geistreichere und somit eigentümlichere Kombinationen nahe legten, überaus monoton. Die Einförmigkeit ist so stark, daß Hieronymus sogar von Gesetzen der Tropologie[2]) redet. Er versteht darunter die von allen christlichen Exegeten angenommenen allegorischen Deutungen von Israel und Juda auf die Ketzer und die Kirche.[3]) Mit ermüdender Gründlichkeit wird im Hosea- und Amoskommentar nach diesem Kanon alles, was von Juda erzählt wird, auf die Kirche, was von Israel und Samaria, von Amazia und Jerobeam erzählt wird, auf die Ketzer gedeutet.[4]) Interessanter ist die allegorische Deutung der Heuschreckenplage des Propheten Joel auf die Kämpfe der menschlichen Seele,[5]) eine Auslegung, die sicher von Origenes stammt. Im Maleachi hat Hieronymus, wie er selbst sagt, die geistliche Auslegung nur mit schwachen Linien angedeutet.[6])

Viel wertvoller ist die historische Auslegung der Propheten, die Hieronymus seinen Hebräern verdankt, obgleich er jene für unfähig eines tieferen Verständnisses hält.[7]) Was er über die Zeit der einzelnen Propheten berichtet, entnimmt er diesen Quellen, und, da die Juden die fünf Prophetenschriften den Verfassern zuschrieben, deren Namen sie trugen, so hat auch Hieronymus nirgends kritische Bedenken gegen irgend ein Stück, wie etwa gegen Sacharja 9—14 und den Schluß des Propheten Amos geäußert. Wenn wir von den sprachlichen Kenntnissen absehen, die ihm seine jüdischen Lehrer vermittelten, so hat er sich vor allem gründlich über die jüdische Auslegung informiert und sie mit absichtlicher

---

[1]) Vall. VI, 910; Vall. VI, 884; Vall. VI, 970; Vall. VI, 62; Vall. VI, 202; Amos 9, 11, Vall. VI, 354; Mal. 1, 10, Vall. VI, 952.

[2]) Vall. VI, 257.

[3]) Vall. VI, 10; Vall. VI, 43; Vall. VI, 332.

[4]) Vall. VI, 332, VI, 242, VI, 257.

[5]) Vall. VI, 171 und 175.

[6]) Mal. 1, 7, Vall. VI, 948.

[7]) Praef. in Hos. lib. I, Vall. VI, XVII.

Zurückhaltung seinen Lesern, ohne über ihren Wert oder Unwert ein Urteil abzugeben, referiert. So ist nach der jüdischen Tradition in den Nachtgesichten des Sacharja unter dem Reiter auf dem roten Pferd der Engel Michael, der Rächer der Sünden Israels,[1]) unter den vier Pferden, den vier Hörnern und den vier Wagen die Assyrer, Chaldäer, Meder und Perser oder die Meder, Perser, Macedonier und Römer,[2]) unter dem Leuchter das Gesetz, unter der Flamme der zukünftige Messias, unter den beiden Weibern das Reich der Meder und Perser zu verstehen. Das neunte Kapitel des Sacharja bezogen die Juden auf die Zeit der Maccabäerkämpfe.[3]) Hieronymus hat aber auch Kenntnis von den starken Differenzen, die unter den Juden gerade in der Auslegung des Propheten Sacharja bestehen. Während der eine Teil der jüdischen Gelehrten die Weissagungen Sacharja 8, 13 unter Zorobabel erfüllt sah, erwartete der andere die Erfüllung dieser Weissagung erst beim Kommen des Messias[4]); und während der eine Teil die in Sacharja 10, 3 berichteten Vorgänge in der Maccabäerzeit wiederfand, deutete der andere sie auch hier messianisch.[5]) Hieronymus hat sich, obwohl er es nicht gern zugibt, vielfach durch die jüdische Exegese bestimmen lassen. So ist er z. B. in der historischen Auslegung des Propheten Maleachi ganz den Hebräern gefolgt. Wie die Juden identifiziert er Maleachi mit dem Schriftgelehrten Esra und zieht die Bücher Esra und Nehemia ausgiebig zur Erklärung dieses Propheten heran.[6]) Die Verbindung des Propheten Hosea mit der Hure darf nach den Juden, wie auch nach Hieronymus, natürlich nicht buchstäblich gedeutet, sondern muß allegorisch auf Israel und Juda bezogen werden. Wenn aber die Heiden über die Verbindung des Propheten mit einer Hure spotten — er hat jedenfalls Porphyrius im Auge — so erwidert ihnen Hieronymus, daß auch ihr hochgeschätzter

[1]) Vall. VI, 784.
[2]) Vall. VI, 785.
[3]) Vall. VI, 865.
[4]) Vall. VI, 854.
[5]) Vall. VI, 872, s. auch Zach. 12, 1 ff., Vall. VI, 859 ff.
[6]) Vall. VI, 939; Mal. 2, 10, Vall. VI, 963; Mal. 3, 7, Vall. VI, 975.

Xenophon den schwelgerischen und unzüchtigen Polemon zu seinem Jünger gemacht und in einen weisen Philosophen verwandelt hat, und daß ihr vielgepriesener Sokrates den Lustknaben Phädon von einem Gastmahl in die Akademie berief.[1] Auch bei der allegorischen Auslegung der im Propheten Joel erzählten Heuschreckenplage, die auf die Feinde Israels, die Assyrer, Babylonier, Meder, Mazedonier und Römer gedeutet wird, kann er sich auf die jüdischen Rabbinen berufen. Ein Teil der jüdischen Ausleger faßte allerdings diese Heuschreckenplage buchstäblich auf; aber davon will Hieronymus nichts wissen, da in den Büchern der Könige und der Chronik nichts von einem solchen Ereignis berichtet wird.[2] Dabei erzählt Hieronymus merkwürdigerweise sehr plastisch von einer solchen Heuschreckenplage, die er neulich in Judäa erlebt habe:[3] Scharen von Heuschrecken bedeckten das Land. Durch die Barmherzigkeit Gottes erhob sich auf das Gebet der Priester und des Volkes ein Wind, der die Heuschrecken in das Tote und Mittelländische Meer warf. Die Gestade beider Meere waren voll von toten Heuschrecken, die die Wellen ans Land trieben, so daß ihr Geruch die Luft verpestete, und eine Pest bei Vieh und Menschen ausbrach.[4]

Nur gegen die sinnlichen Zukunftshoffnungen der Juden und jüdelnder, d. h. chiliastisch denkender Christen, wendet er sich hier, wie schon in seinen früheren Kommentaren[5] aufs schärfste[6]. Er protestiert gegen die buchstäbliche Auffassung von Stellen wie Sacharja 14, 4: Der Herr wird am Gerichtstag auf dem Ölberge stehen und der Berg sich in zwei Teile spalten,[7] Sacharja 14, 9: Jerusalem soll wieder aufgebaut werden,[8] Maleachi 4, 5: Elias wird vor der Ankunft des Messias wiederkommen,[9] Joel 3, 17: Die Heiden werden

[1]) Vall. VI, 5; Vall. VI, 10.
[2]) Vall. VI, 174.
[3]) Vall. VI, 186 und Vall. VI, 195.
[4]) Vall. VI, 195.
[5]) Band II, 124.
[6]) Zach. 2, 1, Vall. VI, 793; Zach. 14, 18, Vall. VI, 933.
[7]) Vall. VI, 916.
[8]) Vall. VI, 922.
[9]) Vall. VI, 922.

sich aufmachen und heraufkommen zum Tal Josaphat.[1]) Die ganze jüdische Eschatologie, daß die furchtbaren Völker, Gog und Magog, während des tausendjährigen Reiches sich gegen Israel erheben werden, daß der Antichrist am Ende der Welt körperlich erscheinen wird, daß bei der Ankunft des Messias die Juden in Jerusalem gesammelt, das römische Volk aber bestraft und an die Sabäer verkauft werden soll, erscheint ihm als Lug und Trug. Hinsichtlich seiner eigenen eschatologischen Erwartungen zeigte Hieronymus eine merkwürdige Unsicherheit. Was die Juden für die Endzeit erwarten, sieht er in der Kirche erfüllt, der Kirche, die, wie er mit begeistertem Pathos versichert, bis an das Ende der Zeit durch Verfolgungen erschüttert, aber nicht vernichtet werden wird, die immer wieder Versuchungen durchmachen, doch nie überwunden werden wird.[2]) Aber Hieronymus schwankt, ob der Tag des Herrn auf den Tag der Auferstehung Jesu oder auf den Tag des Gerichts des wiederkommenden Christus oder endlich auf den Todestag des einzelnen zu beziehen sei.[3]) Des öfteren bemerkt er, daß das, was sich am Gerichtstag erfüllt, sich für jeden einzelnen an seinem Todestage erfüllt. Der von Origenes übernommene Spiritualismus der religiösen Vorstellungen schlägt immer wieder durch. So betont er, daß Gott keine Glieder hat, sondern die in der Schrift genannten Glieder nur seine verschiedenen Wirkungen bezeichnen, daß Gott keine substanzielle Seele hat, sondern unter der Seele Gottes der Affekt des Geistes Gottes zu verstehen sei.[4]) Gott ist auch in seinem Wesen unveränderlich, nur wir Menschen verändern uns, indem wir uns zu Gott bekehren.[5]) Gott schwört auch nicht, die Propheten übertragen nur menschliche Ausdrucksweisen auf Gott, wenn sie von einem Schwur Gottes sprechen.[6])

---

[1]) Vall. VI, 210, Vall. VI, 217, vgl. auch Hos. 2, 15, Vall. VI, 32, Hos. 2, 20, Vall. VI, 28; Joel 2, 15, Vall. VI, 194; Joel 3, 12, Vall; VI, 213.

[2]) Vall. VI, 356.

[3]) Vall. VI, 356; Vall. VI, 188.

Vall. VI, 314.

[5]) Vall. VI, 354.

[6]) Vall. VI, 370.

Die Kommentare zu den fünf kleinen Propheten bilden auch wie seine früheren Kommentare eine Fundgrube für die jüdische Haggada. So berichtet Hieronymus zu Sacharja 6, 9 ff., daß Daniel und die drei Männer im feurigen Ofen, Ananias, Azaria und Misael, Gold und Silber aus der babylonischen Gefangenschaft nach Jerusalem gebracht hätten, woraus die zwei Kronen für Josua und Zorobabel gemacht worden seien.[1]) Zu Hosea 10, 5 erzählt er, daß nach der jüdischen Überlieferung die goldenen Kälber, die im Nordreich verehrt wurden, von den Priestern gestohlen und durch vergoldete ersetzt worden seien. Später sei der Diebstahl bemerkt und den israelitischen Königen gemeldet worden. Da stellte sich denn heraus, daß die Könige selbst dabei beteiligt waren und aus dem Erlös den Tribut an die Assyrerkönige bezahlt hatten.[2]) Nach der jüdischen Haggada ist der Stamm Juda deshalb mit der Königswürde ausgezeichnet worden, weil dieser Stamm, als alle Stämme beim Durchzug durchs Rote Meer an der Rettung verzweifelten, zuerst den Durchzug wagte.[3]) Und zu Amos 2, 1 wurde dem Hieronymus von seinen jüdischen Lehrern berichtet, daß die Gebeine des Idumäerkönigs, der einst mit Joram und Josaphat gegen Moab zog, von den Moabitern später aus Rache ausgegraben und verbrannt worden wären.[4])

Im ganzen sind diese Kommentare recht trocken. Hieronymus erklärt es ja auch ausdrücklich als Charakteristikum eines Kommentars, daß er nicht im blühenden Rhetorenstil geschrieben sein darf. Selten belebt er diese Kommentare durch zeit- oder kulturgeschichtlich interessante Mitteilungen. Wie schon in früheren Kommentaren gibt er auch hier des öfteren dem ungeheuren Wandel der Zeiten beredten Ausdruck, den die Kirche im letzten Jahrhundert durchlebt hat: Wer hätte es geglaubt, daß die Kirche die furchtbaren Verfolgungen durchmachen würde. Hatte doch die kaiserliche Gewalt auf Grund eines Senatuskonsultum den christlichen Namen aus-

---

[1]) Vall. VI, 828.
[2]) Vall. VI, 111.
[3]) Hos. 11, 12, Vall. VI, 132.
[4]) Vall. VI, 237.

zutilgen versucht; und jetzt werden auf Kosten des Staates die Basiliken der Christen erbaut, ihre Dächer mit Gold und ihre Wände mit verschiedenartigem Marmor geschmückt. Die göttlichen Bücher der Christen, die man einst dem Brande übergab, werden auf Purpur geschrieben und mit Gold und kostbaren Edelsteinen verziert.[1]) Auch auf die Verfolgungen der Christen durch die arianischen Kaiser,[2]) und auf die göttlichen Strafen, die die christenfeindlichen Kaiser trafen,[3]) kommt er gelegentlich zu sprechen. Und in bewegten Worten klagt er über die Verwüstung, die Illyrien, Thracien, Mazedonien, Pannonien und das ganze Land vom Bosporus bis zu den Julischen Alpen betroffen hat.[4])

Nicht ohne Interesse für uns sind auch die Schilderungen des Hieronymus von dem heiligen Land. Wir haben bereits oben seinen Bericht über eine Heuschreckenplage in Judäa hervorgehoben. An einer andern Stelle teilt er seinen Lesern mit, daß es in Palästina im Juni und Juli nie regnet und das Wasser den Zisternen entnommen werden muß, da es nur wenige Quellen gibt und diese häufig in der heißen Jahreszeit eintrocknen.[5]) Aus eigener Anschauung stammt auch seine Schilderung der Schiffahrt auf dem Nil: Die Schiffe werden auf dem Nil mit Stricken gezogen, und in bestimmten Abständen werden die Arbeitskräfte abgelöst. Er knüpft daran die sprachgeschichtlich wichtige Mitteilung, daß man diese Abstände lateinisch tausend Schritt, griechisch leucas, persisch Parasangen, deutsch rastae, hebräisch sattim nennt.[6]) Auch für eigentümliche Sitten ist der Blick des Hieronymus geschärft, da er auf seinen Reisen ein großes Stück der Welt kennen gelernt hatte. So beschreibt er einen in allen Dörfern, Städten und Kastellen Palästinas noch zu seiner Zeit bestehenden Brauch, daß die Jünglinge sich im Heben schwerer Steine üben. Die einen vermögen die Steine nur bis zu den

[1]) Vall. VI, 841.
[2]) Vall. VI, 332.
[3]) Vall. VI, 922.
[4]) Vall. VI, 35.
[5]) Vall. VI, 272.
[6]) Vall. VI, 215.

Knien oder bis zum Nabel, andere bis zu den Schultern und die stärksten bis über das Haupt zu heben. Er selbst habe in Athen einst neben dem Standbild der Minerva auf der Akropolis eine sehr schwere, eherne Kugel gesehen, die die jungen Athleten vor dem Eintritt in den Wettkampf aufheben mußten, um danach einem gleich Kräftigen gegenübergestellt zu werden. Es ist von Interesse, daß er hinzufügt, er habe den Versuch gemacht, diese Kugel zu heben, aber sie wegen der Schwäche seines Körpers kaum vom Fleck bringen können. Wir haben uns Hieronymus demnach in seiner äußeren Erscheinung als einen schwächlichen und zarten Gelehrten vorzustellen.

Endlich sei noch bemerkt, daß auch diese Kommentare, wie seine übrigen Kommentare zu den kleinen Propheten, für die Textkritik von großem Wert sind, da er sehr ausgiebig die griechischen Übersetzungen bei dunklen Stellen heranzieht und die Varianten der LXX und des hebräischen Textes notiert.[1])

Es zeugt von feinem Sprachgefühl, wenn Hieronymus über die eigenartige Sprache des Propheten Amos die Bemerkung macht: wie die einzelnen Berufsarten naturgemäß in ihrer Sprache Bilder gebrauchen, die sie ihrem besonderen Beruf entnehmen, so sei auch die Sprache des Hirten Amos vielfach mit Bildern, die dem Hirtenleben entlehnt sind, belebt.[2])

Als Hieronymus im Jahre 406 diese Kommentare vollendete, stand er nach unserer Berechnung seines Lebensalters in der Mitte der 60er Jahre. Die Beschwerden des Greisenalters begannen sich bei ihm bemerkbar zu machen. Nach der schweren Krankheit, die er nach dem Tode der Paula durchgemacht hatte, konnte er nicht mehr selbst schreiben, sondern mußte alles diktieren.[3]) Er tröstete sich damit, daß das Greisenalter neben dem Beschwerlichen auch wenigstens ein Gutes mit sich bringe: Die Übel des Alters sind die häufigen Krankheiten, die sehr unangenehme Ver-

---

[1]) Vall. VI, 12, 78, 59.

[2]) Vall. VI, 225.

[3]) Amoskommentar Praef. l. III, Vall. VI, 309.

schleimung der Atmungsorgane, die dunkel werdenden Augen, die im Munde sauer werdenden Speisen, die zitternden Hände, die des Zahnfleisches beraubten Zähne, die während des Essens ausfallen, die Magenschmerzen und das Podagra, daß man den Schreibgriffel nicht mehr halten und sich auf seine Füße nicht mehr verlassen kann. Aber alle diese Übel, wie sie eine sitzende Lebensweise und die geistig anstrengende Arbeit eines Gelehrtenlebens hervorzurufen pflegen, erachtete der alternde Hieronymus für erträglich, weil das Greisenalter ihn von der einen und stärksten Herrin, der sinnlichen Begierde, freigemacht hat. Es ist eine wertvolle Konfession, die er hier über seine sinnliche Natur abgelegt hat. Erst nachdem er von der unverschämtesten Herrin, der sinnlichen Lust, befreit ist — er führt diese Befreiung nicht auf die Gnade Gottes, sondern auf das Nachlassen seiner physischen Kräfte zurück — hofft er die Weisheit als die Begleiterin auf dem noch vor ihm liegenden Lebenswege zu haben.

---

§ 51.

Der Streit des Hieronymus mit Augustin.

Hieronymus und Augustin sind zweifellos die beiden größten Theologen der abendländischen Kirche. Dem Hieronymus verdankt die Kirche des Abendlandes, um von allem andern zu schweigen, ihre Bibelübersetzung, und Augustin, der größte Theologe seit den Tagen des Apostels Paulus, hat auf Jahrhunderte die Wissenschaft und Praxis des gesamten abendländischen Christentums fast absorbiert und präjudiziert. Wie in einem Netzwerk sind in Augustin versponnen Scholastik und Mystik, Papsttum, Renaissance und Reformation. Hieronymus und Augustin, obwohl sie Zeitgenossen waren — Augustin war ungefähr 15 Jahre jünger als Hieronymus und hat ihn um zehn Jahre überlebt — haben sich zwar nie

in ihrem Leben persönlich kennen gelernt, aber ein Briefwechsel zwischen diesen beiden eigenartigen Persönlichkeiten ist auf uns gekommen, der die verschiedenartigen Charaktere und Anlagen beider in interessanter Weise widerspiegelt. Es sind acht Briefe Augustins an Hieronymus und neun Briefe des Hieronymus an Augustin, die wir besitzen. Sie verteilen sich auf einen Zeitraum von fast dreißig Jahren, vom Jahre 394 bis 420, dem Todesjahre des Hieronymus. Dazu kommen noch zwei Briefe Augustins an Praesidius und Optatus von Mileve, die sich auf sein Verhältnis zu Hieronymus beziehen. Von diesen 19 Briefen sind 12 zwischen den beiden Kirchenvätern über die Auffassung des Streits des Paulus und Petrus in Antiochia gewechselt worden, die letzten sieben gehören einer späteren Zeit, der des Pelagianischen Streites, an.[1])

Augustin war es, der im Jahre 394 die Korrespondenz eröffnete. Er war damals noch ein einfacher Priester der Kirche von Hippo regius, keines seiner großen Werke war in Angriff genommen. Er hatte noch keinen literarischen Ruhm in der christlichen Welt erworben. Als Hieronymus wenige Jahre vorher 392 sein Buch über die berühmten kirchlichen Schriftsteller schrieb, hatte er noch Augustin mit keinem Worte erwähnt, sicher nicht mit irgend einer boshaften Absicht, ihn totzuschweigen, sondern einfach, weil ihm seine literarischen Arbeiten noch unbekannt geblieben waren. Hieronymus aber galt damals bereits als einer der gefeiertsten Schriftsteller der Christenheit. Hatte er sich doch in seinem Schriftstellerkatalog ein literarisches Denkmal mit eigner Hand gesetzt. Ein viel befragtes und bewundertes Orakel, wurde seine Klosterzelle in Bethlehem von Jerusalempilgern nie leer.

Auch der intime Freund Augustins, Alypius, hatte 393 eine Fahrt nach dem heiligen Land unternommen und dabei die persönliche Bekanntschaft des Hieronymus gemacht. Er

---

[1]) Overbeck, Über die Auffassung des Streits des Paulus und Petrus in Antiochia bei den Kirchenvätern, Rektoratsrede, Basel 1877; Möhler, Hieronymus und Augustinus im Streite über Gal. 2, 14, Gesammelte Schriften und Aufsätze I, 1—18.

hatte Augustin von den Arbeiten des gelehrten Mönchs genauere Kunde vermittelt, und so wandte sich Augustin an den geliebtesten Herrn und den in Huldigung aufrichtigster Liebe zu verehrenden und zu umfassenden Bruder und Mitpriester Hieronymus. Aber dieser erste Brief, der die Korrespondenz eröffnete, hatte merkwürdige Schicksale. Ein nordafrikanischer Kleriker, Profuturus, der eine Wallfahrt nach Jerusalem plante, sollte ihn dem Hieronymus überbringen. Profuturus aber wurde in seiner Heimat zum Bischof gewählt, so daß er die Reise nicht antreten konnte, und starb auch kurz darauf.[1]) So gelangte der Brief damals nicht in die Hände des Hieronymus. Und dem zweiten Brief Augustins, den er im Jahre 397 an Hieronymus richtete, ging es noch merkwürdiger. Der Überbringer Paulus änderte seinen Reiseplan und fuhr statt nach Jerusalem nach Rom, ohne daß Augustin etwas davon erfuhr. In Rom wurde der Brief Augustins an Hieronymus bekannt, besonders in den Kreisen der römischen Freunde und Gegner des Hieronymus. Erst fünf Jahre später, im Jahre 402, erhielt Hieronymus durch den Diakon Sisinnius eine Abschrift dieses Briefes, der aber die Unterschrift Augustins fehlte.

Diese eigenartigen Zufälle bei Beginn der Korrespondenz Augustins mit Hieronymus erregten in dem letzteren, dessen Natur schon so stark zum Mißtrauen neigte, den größten Argwohn. Er war der Meinung, daß die Sache nicht mit rechten Dingen zugegangen sei, und witterte bei Augustin die Absicht, daß die an ihn gerichteten Briefe gar nicht für ihn, sondern für andere geschrieben seien, um seine gelehrten Arbeiten öffentlich zu kompromittieren. Der Inhalt der Briefe, in denen Augustin allerdings eine unverhüllte Kritik an gewissen Aufstellungen des Hieronymus übte, konnte in der Tat den leicht verletzbaren, durch den Origenistischen Streit verbitterten, an seine eigene Unfehlbarkeit glaubenden Gelehrten in diesem Argwohn bestärken. Daß aber einem Manne wie Augustin solche hinterlistigen Kniffe ganz fern lagen und es sich wirklich nur um eine Verkettung merkwürdiger Um-

[1]) Ep. 67, 8, Vall. I, 405; ep. 105, 1, Vall. I, 632.

stände handelte, wie er dem Hieronymus später ausführlich darlegte,[1]) dafür ist der Charakter Augustins die beste Bürgschaft. Augustin hatte die Beziehungen zu Hieronymus gesucht, nicht um mit ihm die Klinge zu kreuzen und einen kleinlichen Streit zu beginnen, sondern um dem gefeierten Meister der Exegese der heiligen Schriften gewisse Bedenken gegen seine Auffassung von Gal. 2 in höflicher, aber entschiedener Weise auszusprechen und ihn zu einer Gegenäußerung zu veranlassen. Es war der ehrliche Wunsch, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem älteren und berühmteren Kollegen herbeizuführen, die einer Klärung der strittigen Frage — Augustin beschäftigte sich damals mit dem Wesen der Lüge — dienen sollte.

Augustin trug in seinem ersten Briefe im Namen der ganzen wissenschaftlichen Genossenschaft der afrikanischen Kirchen, wie er schreibt, dem Hieronymus zunächst die Bitte vor, daß er in der Übersetzung der griechischen Exegeten ins Lateinische fortfahren möge, vor allem des einen, den er am liebsten in seinen Schriften zitiere. Augustin meinte keinen andern als Origenes. Er ahnte nicht, daß er schon damit einen wunden Punkt berührte; denn als Hieronymus 402 diesen Brief erhielt, hatte er längst mit seinem einstigen Meister gebrochen. Dann äußerte Augustin einen zweiten Wunsch, daß Hieronymus in der Art seiner Hiobübersetzung nach dem hexaplarischen Text der LXX fortfahren möge, statt die heiligen Schriften aus dem hebräischen Text ins Lateinische zu übersetzen. Für die wissenschaftlich bedeutendste Arbeit des Hieronymus zeigte Augustin anfänglich so wenig Verständnis wie die meisten seiner Zeitgenossen: Ich kann mich nicht genug wundern, daß sich noch etwas in den hebräischen Exemplaren finden soll, was so vielen sehr kundigen Übersetzern jener Sprache entgangen sein sollte. Eine solche Äußerung mußte Hieronymus verletzen, der seine beste Kraft an diese Lebensarbeit gesetzt hatte. Nach der Meinung Augustins gebührte den LXX eine alles überragende Autorität. Er begründete dies damit, daß die wörtlicheren Übersetzungen,

---

[1]) Ep. 101, Vall. I, 625.

die nach den LXX verfertigt wurden, nicht allein untereinander differierten, sondern auch manches dunkel gelassen hätten. Augustin folgerte daraus, daß, wenn so viele Übersetzer irre gehen konnten, es auch dem Hieronymus nicht gelingen könne, die Dunkelheiten aufzuhellen. Er hielt also dies Unternehmen des Hieronymus für eine nutzlose und überflüssige Arbeit. Seine praktischen Bedenken, die er später gegen die neue Übersetzung äußerte, daß sie Verwirrung in den Gemeinden stifte, hielt er hier noch zurück. Die Übersetzung des Hieronymus hatte damals jedenfalls noch keinen Eingang in den afrikanischen Gemeinden gefunden. Der traditionalistische Gesichtspunkt wurde später bei Augustin der ausschlaggebende Faktor bei der Ablehnung der Hieronymianischen Übersetzung, ein Zeichen, daß in letzter Linie Augustin nicht wissenschaftliche, sondern praktisch-kirchliche Erwägungen beherrschten.

Der dritte Gegenstand, den Augustin in seinem Briefe behandelte, betraf die Auslegung von Gal. 2, 11 ff., die Hieronymus in seinem Galaterkommentar gegeben hatte. Dieser Punkt war ihm der wichtigste. Hatte hinsichtlich der Übersetzung aus dem Hebräischen der praktische Kirchenmann Augustin dem wissenschaftlichen Textkritiker Hieronymus seine Bedenken vorgetragen, so stießen bei der Auffassung des Apostelstreites nicht nur die Exegeten, sondern im tiefsten Grunde die verschiedenen Charaktere zusammen. Hieronymus hatte den Streit des Petrus und Paulus als Scheingefecht aufgefaßt, das die beiden Apostel vor der Gemeinde aufgeführt hatten, obwohl sie im Grunde derselben Meinung waren. Paulus habe dem Petrus nur scheinbar wegen seiner Beobachtung des jüdischen Zeremonialgesetzes einen Vorwurf gemacht, um als Heidenapostel den Heidenchristen keinen Anstoß zu geben. Umgekehrt habe Petrus nur aus Rücksicht auf die Judenchristen das jüdische Gesetz beobachtet, um die Judenchristen nicht vor den Kopf zu stoßen. Paulus aber habe von dem Apostelkonzil her gut gewußt, daß Petrus nicht an die Notwendigkeit des Zeremonialgesetzes glaube. Und er selbst habe gelegentlich dasselbe Verfahren, das er dem Petrus vorwerfe, angewandt, indem er Timotheus be-

schnitt, um die Juden zu gewinnen. Diese Auslegung des Hieronymus war allerdings nicht sein eignes Produkt, er hatte sie dem Origenes entnommen, und sie war bei den griechischen Exegeten allgemein rezipiert. Man hatte auf diese Weise die Einheit der apostolischen Autoritäten gegen die Kritik des Heiden Porphyrius retten wollen. Der scharfsinnige Neuplatoniker hatte gerade aus der Uneinigkeit der Apostel und der Unverschämtheit des Paulus gegen seinen vornehmeren Mitapostel Petrus, der diesen wegen der Dinge tadle, deren er sich selbst schuldig gemacht hatte, Kapital gegen die Christen geschlagen. Gegen die exegetischen Künste des Origenes protestierte aber der strenge Wahrheitssinn Augustins. Petrus wird hier zum Patron der Lüge gemacht, so schreibt er dem Hieronymus, und darüber empfinde ich tiefen Schmerz. Mit Scharfsinn zeigt Augustin die Konsequenz der griechischen Auffassung des Apostelstreites auf. Wenn die Apostel solche pflichtmäßigen Lügen begangen haben, so gerät alles ins Wanken. Auch ihre Aussprüche über das Lob Gottes, so schreibt er mit bitterer Ironie, können dann als pflichtmäßige Lügen erscheinen. Ihm ist es um die unbedingte Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift geschehen, wenn sie enthält, was einer Unwahrheit ähnlich sieht: Kein Teil jener Bücher wird in Geltung bleiben, der nicht irgend einem eine sittlich unmögliche Forderung oder eine unannehmbare Glaubensvorstellung zu enthalten scheint. Nach der von Hieronymus aufgestellten gefährlichen Regel wird man derartige Dinge immer auf den Plan und die Pflicht des lügnerischen Autors beziehen können. Mit unverhüllter Deutlichkeit erklärte Augustin dem Hieronymus, daß er gegen die von ihm vorgetragene Auslegung im Interesse der christlichen Frömmigkeit protestiere. Der in der Form ungemein verbindliche Brief schließt damit, daß er, Augustin, noch vieles auf dem Herzen habe, aber durch den Bruder Profuturus noch manche Frage von ihm persönlich beantwortet erhalten werde. Er sandte ihm durch Profuturus noch einige seiner Schriften, vermutlich seinen Psalmenkommentar und die Schrift über die Lüge, und bat ihn um eine brüderliche, aber strenge Kritik, da ihm ein Tadler, der die Heilung bringe, lieber sei als ein

Schmeichler, der das Haupt salbe. Seine vornehme und wahrhaftige Natur ahnte nicht, daß dem Hieronymus ein Schmeichler, der das Haupt salbte, lieber war als ein scharfer, aber aufrichtiger Kritiker.

Bei Hieronymus hätte Augustin, falls er damals seinen Brief erhalten hätte, jedenfalls keinen besonderen Dank geerntet. Die Persönlichkeiten waren eben viel zu verschieden, als daß zwischen ihnen ein innigeres Freundschaftsverhältnis möglich gewesen wäre. Da aber Augustin trotz der Kritik, die er an den Werken des Hieronymus geübt hatte, zu seiner Gelehrsamkeit mit der größten Bewunderung aufblickte, machte er 397 einen neuen Versuch mit Hieronymus anzuknüpfen, der, wie wir bereits oben bemerkten, ebenfalls dadurch scheiterte, daß der Brief nicht oder wenigstens nicht sogleich in die Hände des Adressaten gelangte. Ehe er diesen zweiten Brief absandte, hatte Augustin dem Hieronymus einen kurzen Gruß gesandt, bei welcher Gelegenheit erfahren wir nicht. Der Gruß war vermutlich dem Schreiben eines anderen an Hieronymus beigefügt. Hieronymus hatte in einem kurzen, uns verlorenen Brief diesen Gruß erwidert und den Brief einem Subdiakon Asterius mitgegeben. Daraufhin schrieb Augustin seinen zweiten Brief an Hieronymus.[1])

Nach einer überaus höflichen Einleitung, in der Augustin dem gefeierten Schriftsteller seine Reverenz macht, nahm er die ihn noch immer beschäftigende Frage wieder auf, auf die er bisher keine Antwort erhalten hatte. Zunächst richtete er die Anfrage an ihn, welchen Titel eigentlich ein ihm ohne Überschrift zugekommenes Buch des Hieronymus — es ist der Schriftstellerkatalog — trage. Der Bruder, bei dem er es gefunden habe, habe es Epitaphium genannt, aber dieser Titel könne unmöglich richtig sein, da Hieronymus in diesem Werke auch von noch lebenden Schriftstellern handle. Es ist bezeichnend für die stolze Bescheidenheit Augustins, daß er mit keinem Worte andeutet, daß er vielleicht doch auch einigen Anspruch auf Aufnahme in den Katalog der berühmten christlichen Schriftsteller gehabt habe, wenn auch seine literarischen

---

[1]) Ep. 67, Vall. I, 402 ff.

Arbeiten damals noch verhältnismäßig wenig umfangreich waren. Wie manche Nullen hatte doch Hieronymus in dieser flüchtigen Arbeit verewigt, von deren literarischen Produkten er zufällig Kenntnis hatte. Allerdings übt Augustin auch an diesem Werke des Hieronymus Kritik. Er hatte daran Anstoß genommen, daß Hieronymus die Ketzer in den Katalog der kirchlichen Schriftsteller aufgenommen und nicht einmal als solche kenntlich gemacht hatte. Und er, dem alle dogmatischen Unbestimmtheiten verhaßt sind, stellt dem Hieronymus betreff des Origenes, den Hieronymus jetzt als Ketzer bezeichne, die Frage, in welchen Punkten der große Gelehrte geirrt hätte.

Dann wandte er sich wiederum der strittigen Auslegung von Gal. 2, 11 zu. Augustin äußerte in diesem Brief nicht nur seine moralischen und religiösen Bedenken gegen die Auslegung des Hieronymus wie in dem ersten Brief, sondern gab auch seiner eignen Meinung positiven Ausdruck. Er ging dabei von der Stelle 1. Kor. 9, 20 ff. aus, die Hieronymus für den simulatorischen Charakter der jüdisch-frommen Werke des Apostels Paulus herangezogen hatte. Wenn Paulus, wie er sagt, den Juden ein Jude geworden ist, um sie zu gewinnen, so trägt dieses Verfahren des Apostels nach der Meinung Augustins nicht den Charakter der trügerischen Verstellung, sondern des Mitleids. Der Apostel habe Kranken helfen wollen, wie wenn er selbst noch an ihrer Krankheit Teil hätte. Er betätige sich so als Christ noch in den Werken jüdischer Frömmigkeit und zeige damit, daß diese Werke keinem jüdischen Christen verboten seien, wenn nur ein solcher nicht die Hoffnung seines Heiles darauf setze und ihre Notwendigkeit für das Heil behaupte. Deshalb werfe auch Paulus dem Petrus in Antiochia nicht die zwar überflüssige aber erlaubte Übung des überlieferten frommen Brauches vor, sondern nur den auf die Heidenchristen ausgeübten Zwang zum Judaisieren. Dadurch leistete Petrus der Meinung Vorschub, daß die Gesetzeswerke auch für die Christen nach der Erscheinung Christi unerlässlich seien. Die Furcht vor den Juden hatte Petrus dazu veranlaßt, wider seine bessere Erkenntnis zu handeln, und deshalb tadelt ihn Paulus mit Recht. Hätte dagegen, wie Hieronymus meint, Paulus,

als er die frommen Gebräuche des Gesetzes beobachtete, sich nur als Jude gestellt, um die Juden zu gewinnen, so hätte er ebenso gut mit den Heiden opfern können, um die Heiden zu gewinnen.[1] Den Schluß dieser Erörterung bildete die Aufforderung, seine im Galaterkommentar vorgetragene Meinung zu widerrufen: Deshalb ergreife, ich beschwöre dich, den edlen und wahrhaft christlichen, mit Liebe gepaarten Ernst, um jenes Werk zu korrigieren und stimme eine Palinodie, wie man sagt, an; denn unvergleichlich schöner ist die Wahrheit der Christen als die Helena der Griechen. Für jene haben die griechischen Helden gegen Troja, für diese unsere Märtyrer mit größerer Tapferkeit gegen Sodom gekämpft. Eine solche Zumutung mußte Hieronymus in Harnisch versetzen. Er hat öfter in seinem Leben seine Ansichten gewandelt, er hat ja auch später seine Meinung über Gal. 2, 11 zugunsten des Augustin aufgegeben, aber einen solchen Wechsel seiner Überzeugungen einzugestehen, dazu war er zu eitel. Für einen Augustin, der in den Retraktationen später ein schonungsloses Selbstgericht an seinen Schriften vollzog, lag in dieser Zumutung nichts Entwürdigendes. Hieronymus aber hat sie dem Augustin nie vergessen.[2]

Hieronymus erhielt diesen Brief damals nicht. Hätte er ihn in der Kampfesstimmung des Origenistischen Streites erhalten, so hätte er Augustin sicherlich schärfer geantwortet. Als er fünf Jahre später in seine Hände kam, war der Streit mit Johannes von Jerusalem und Rufin durchgefochten, und der greise Kämpfer sehnte sich nach Ruhe. Aus der Zwischenzeit, den Jahren 397 bis 402, ist uns nur ein Brief des Hieronymus an Augustin erhalten, der beweist, daß gelegentlich Grüße zwischen ihnen ausgetauscht wurden, ohne daß es zu einer umfangreicheren Korrespondenz kam.[3] In diesem Brief gedenkt Hieronymus eines dem Augustin im vergangenen Jahre durch den Subdiakon Asterius übersandten Schreibens, mit dem er einen Gruß Augustins erwidert habe. Auch dieser

---

[1]) Ep. 67, 3—6, Vall. I, 403 ff., s. Overbeck S. 63.

[2]) Ep. 102, 1, Vall. I, 626; ep. 105, 4, Vall. I, 633; ep. 112, 18, Vall. I, 786.

[3]) Ep. 103, Vall. I, 628.

Brief des Hieronymus ist verloren, wie das Schreiben, in dem sich der Gruß des Augustin an Hieronymus befand. Der kleine erhaltene Brief des Hieronymus, in dem er ihm den Diakon Präsidius empfiehlt, ist in herzlichem Tone gehalten. Er enthält eine Anspielung auf sein gespanntes Verhältnis zu Johannes von Jerusalem und die üble Lage, in der er sich dadurch befindet: Wir im Kloster werden durch mancherlei Wogen bald dahin, bald dorthin geworfen und haben die Beschwerden der Pilgerschaft zu tragen, aber wir glauben an den, der gesagt hat: Seid getrost, ich habe die Welt überwunden.[1]) Präsidius, der, wie es scheint, in das Abendland gesandt worden war, um den bedrängten Klosterbrüdern Hilfe gegen ihren gewalttätigen Bischof zu werben, klopfte deshalb auch bei Augustin an. Er erhielt nur einen mündlichen Auftrag, damit der Brief, falls er in die Hände des Johannes fiel, nicht gegen Hieronymus ausgenutzt werden konnte.

Die von Augustin eingeleitete ernste wissenschaftliche Korrespondenz mit Hieronymus schien keine Fortsetzung finden zu sollen, bis Augustin im Jahre 402 sich abermals in einem kurzen Brief an Hieronymus wandte. Augustin hatte jetzt erst von dem Mißgeschick seiner Briefe und von dem tiefen Groll, den Hieronymus gegen ihn hegte, Kunde erhalten. Nun konnte er sich erklären, warum er keine Antwort erhalten hatte. Er suchte daher vor allem Hieronymus zu begütigen, indem er ihm versicherte, daß das Gerücht, er habe ein Buch gegen ihn geschrieben und nach Rom geschickt, unwahr sei. Nur in einem Briefe habe er gewisse Meinungsverschiedenheiten geäußert: Ich bin aber, so schreibt er ihm, nicht nur sehr bereit, wenn dich etwas in meinen Schriften bewegt hat, brüderlich aufzunehmen, was du dagegen sagst, indem ich mich über meine Zurechtweisung wie über dein Wohlwollen freuen werde, sondern ich fordere dies auch inständig und ausdrücklich von dir.

Hieronymus antwortete auf diesen Brief Augustins durch den Subdiakon Asterius. Hinter erzwungener Höflichkeit verbirgt er seine starke Gereiztheit gegen Augustin. Er ahnt

[1]) Ep. 103, 2, Vall. I, 628.

instinktiv, daß ein Kampf mit diesem Manne, wenn es dazu kommen sollte, kein leichter wäre. Er fühlt, sein Stern ist im Untergange, während der Augustins erst im Aufgang ist. In müder, resignierter Stimmung, niedergebeugt durch die Krankheit seiner geliebten Paula, hat er den Brief diktiert: Wir haben unsere Zeit gehabt und sind gelaufen, wie wir gekonnt haben. Da du jetzt läufst und große Schritte tust, geziemt uns Ruhe. Hieronymus fühlt augenblicklich nicht die Kraft in sich, diesem Gegner, der sich nicht durch einige blendende Phrasen abtun ließ, zu antworten. So verschanzt er sich dahinter, daß Augustin ihm erst durch beglaubigte Abschrift bestätige, daß der Brief, den er jetzt durch Sisinnius erhalten habe, wirklich von ihm geschrieben sei, der Brief, wie er gekränkt bemerkt, in dem du mich aufforderst einen Widerruf über ein Kapitel des Apostels anzustimmen und den Stesichorus nachzuahmen, der Helena erst tadelte und dann lobte, um das durch den Tadel verlorene Gesicht durch das Lob derselben wieder zu erlangen.[1]) Die Aufforderung Augustins, seine ihm übersandten Schriften einer Kritik zu unterziehen, lehnte er grob ab: Es genügt mir, meine eigenen zu prüfen und an denen anderer nicht herumzuzerren. Es ist eine kindische Prahlsucht, zu tun, was einst Jünglinge zu tun pflegten, berühmte Männer anzuklagen, um sich selber einen Namen zu machen. Er bat Augustin, ihn in Ruhe zu lassen: Reize auf dem Gebiet der Heiligen Schrift als Jüngling nicht den Greis, damit sich nicht an dir das Sprichwort erfülle: Der müde Ochse tritt schwerer auf. Gleichzeitig mit diesem Brief übersandte er Augustin seine bissige Streitschrift gegen Rufin, die zweite Apologie, jedenfalls um eine etwaige Propaganda Rufins in Afrika unmöglich zu machen. Augustin hatte nun eine Probe der Polemik des Hieronymus in Händen, die ihn nicht gerade zu einem wissenschaftlichen Disput mit ihm reizen konnte, zumal Hieronymus dem Augustin noch erklärte, daß er in diesen Büchern gegen Rufin in nichts den christlichen Anstand verletzt, sondern nur die Lüge und den Unverstand des wahnwitzigen und unverständigen Menschen widerlegt habe.[2])

[1]) Ep. 102, 2, Vall. I, 626.
[2]) Ep. 102, 3, Vall. I, 627.

Noch ehe diese Antwort in die Hände Augustins gelangte, benutzte dieser die Reise eines Diakons Cyprian zur Sendung eines Briefes, in dem er Hieronymus nochmals ausführliche Aufklärung über die verspätete Bestellung seiner ersten Briefe gab.[1]) Er sandte ihm mit diesem Briefe eine Abschrift der beiden ihm bisher nicht direkt zugegangenen Briefe mit und wiederholte die Erklärung, daß seine Absicht nicht gewesen sei, ihn zu tadeln, sondern von ihm belehrt zu werden. Sein Drang nach Wahrheit und sein Wunsch einer möglichst gründlichen Diskussion der strittigen Probleme führte ihn abermals dazu, Hieronymus seine Bedenken wegen der Beseitigung der LXX durch seine Übersetzung aus dem hebräischen Text zu äußern. Er fürchtete jetzt, daß, wenn sich die Hieronymianische Übersetzung einbürgere, eine Entzweiung der griechischen und lateinischen Christenheit eintreten würde, und schilderte ihm, welche gefährlichen Erscheinungen bereits durch den Gebrauch seiner Übersetzung in den Gemeinden hervorgerufen worden seien. Der Bischof eines afrikanischen Städtchens habe bei der Lesung der Stelle des Propheten Jona 4, 6, wo Hieronymus das Wort Kürbis der LXX und Itala durch Efeu ersetzt hatte, einen förmlichen Tumult der versammelten Gemeinde erlebt. Man beschuldigte ihn der Fälschung und zwang ihn, die jüdischen Schriftgelehrten zu befragen, die, sei es aus Unwissenheit oder aus Bosheit, sagten, auch in den hebräischen Kodices fände sich das Wort Kürbis, das die Griechen und Lateiner in ihrer alten Übersetzung hätten. Schließlich habe sich der Bischof genötigt gesehen, den von Hieronymus gebrauchten Ausdruck feierlich und förmlich als fehlerhaft zurückzunehmen. Auf Grund dieser praktischen Erfahrungen wiederholte Augustin Hieronymus eindringlich die Bitte, doch lediglich die altlateinische Übersetzung nach den von den Aposteln gebrauchten LXX einer durchgreifenden Korrektur zu unterziehen, aber von dem hebräischen Grundtext abzusehen. Es ist begreiflich, daß dieser Brief die Verstimmung des Hieronymus nicht heben, sondern nur noch verschärfen mußte. Die erneute,

---

[1]) Ep. 104, Vall. I, 629.

schärfere Kritik seiner Bibelübersetzung, die Hieronymus doch unternommen hatte, um der lateinischen Christenheit einen wissenschaftlich gesicherten Text zu vermitteln, mußte ihn mit tiefem Groll gegen den in der lateinischen Kirche so einflußreichen Bischof erfüllen.

Die Antwort des Hieronymus auf diese beiden Briefe Augustins ist denn auch mit Ironie gesättigt.[1]) Ein Brief Augustins aus dieser Zeit scheint verloren gegangen zu sein; er hatte darin Hieronymus die Mitteilung gemacht, daß er den Brief, den er erst durch Profuturus hatte schicken wollen, später einem andern mitgeben wollte, der aber, die Gefahren der Seereise fürchtend, den Plan nach Jerusalem zu reisen ebenfalls aufgegeben habe.[2]) Hieronymus läßt sich noch immer nicht zu einer sachlichen Erörterung der strittigen Fragen herbei. Man hat den Eindruck, daß er sich seiner leidenschaftlichen Heftigkeit bewußt ängstlich einen Streit mit dem großen Afrikaner zu vermeiden suchte. Er fürchtete den in der Vollkraft stehenden Augustin, den er seinen Sohn dem Alter, seinen Vater der bischöflichen Würde nach nennt, und in dem er mit sicherem Instinkt seinen erstehenden Nachfolger in der Schriftgelehrsamkeit erkannt hat.[3]) Immer wieder bittet er ihn, den in seiner Zelle sich bergenden Greis nicht zu reizen: Wenn du deine Gelehrsamkeit zeigen willst, so suche dir beredte und adlige Jünglinge aus, deren es in Rom viele gibt, die einen Gang mit dir machen können und bei einem Streite über die heilige Schrift es wagen, mit einem Bischof anzubinden.[4]) Der kleinliche Charakter des Hieronymus vermag jenen faustischen Drang nach Wahrheit, der in dem Jüngling wie in dem Bischof Augustin lebte, nicht zu begreifen. Das erbärmlichste Mißtrauen gegen Augustin spricht aus seinem Schreiben. Das eigentümliche Mißgeschick deiner ersten Briefe, so schreibt er ihm, ist nach der Meinung meiner Freunde ein beabsichtigtes, damit du, der du nach Lob, Ruhm und Ehre beim Volke suchst, dir auch durch

[1]) Ep. 105, Vall. I, 632.
[2]) Ep. 105, 1, Vall. I, 632.
[3]) Ep. 105, 4, Vall. I, 633.
[4]) Ep. 105, 3, Vall. I, 633.

unsere Herausforderung wachsenden Ruhm erwirbst. Wenn du als Gelehrter gegen mich schreibst, und ich als Unwissender schweige, so sollte alle Welt erkennen, daß ich endlich einen getroffen hätte, der meiner Schwatzhaftigkeit Schweigen auferlege und eine Grenze setze.[1]) Er fordert Augustin auf, noch einmal offen zu bekennen, ob seine in ganz Italien verbreitete Schrift — er meint den zweiten Brief Augustins an ihn[2]) — wirklich von ihm stamme. Und auf die Bitte Augustins, eine strenge Kritik an seinen ihm übersandten Schriften zu üben, antwortet er mit verletzendem Hochmut, er habe noch keine Mühe auf ihre Lektüre verwandt, besäße auch nur Abschriften seiner Soliloquia und seines Psalmenkommentars. Wenn ich diese untersuchen wollte, so würde ich dir zeigen, daß sie nicht von mir, der ich nichts bin, sondern von der Auslegung der alten Griechen vielfach abweichen. Mit der tückischen Mahnung schließt der Brief: Beachte vor allem diese meine Bitte, daß das, was du mir schreibst, auch zuerst an mich gelangt. Die Griesgrämigkeit des Alters drückt Hieronymus: Ich, ehemals ein Kämpfer, bin jetzt ein Veteran und muß deine und der andern Siege loben, aber nicht selbst mehr mit meinem erschöpften Körper mitkämpfen. Aber er hatte doch in seinem Brief seine ganze Galle ausgeschüttet. Wäre Augustin von gleicher Empfindlichkeit wie Hieronymus gewesen, so wäre jetzt eine literarische Fehde von ähnlicher Heftigkeit ausgebrochen wie die des Hieronymus mit Rufin.

Herzliche Liebenswürdigkeit, christliche Innerlichkeit und aufrichtige Demut charakterisieren das Antwortschreiben Augustins. Die Größe dieses einzigartigen Mannes spiegelt sich in diesem Schreiben wieder. Zunächst gab Augustin dem Hieronymus die geforderte Erklärung, daß der fragliche Brief von ihm stamme, obwohl Hieronymus, wie er meint, aus dem durch Cyprian überbrachten Briefe bereits über den Sachverhalt unterrichtet war. Dann sucht er den Gereizten zu begütigen. Wenn du, mein liebster Bruder, durch meine

[1]) Ep. 105, 2, Vall. I, 402.
[2]) Ep. 67, Vall. I, 402 ff.

Schriften dich nicht verletzt glaubst, so glaube auch nicht, daß ich durch deine Antwort verletzt werden kann. Ich beschwöre dich aber bei der Güte Christi, daß, wenn ich dich verletzt habe, du mir verzeihst und nicht, indem du mich wieder verletzest, Böses mit Bösem vergiltst. Du wirst mich aber verletzen, wenn du meinen Irrtum verschweigst, den du vielleicht in meinen Schriften oder Worten gefunden hast. Mit gewinnender Freundlichkeit, ohne doch sachlich nachzugeben, schrieb er ihm: Ich werde gern deinen freundschaftlichen Tadel annehmen, auch wenn ich nicht getadelt zu werden verdiente, da ich das, was ich geschrieben habe, verteidigen kann. Er beklagte es, daß sie beide durch einen so weiten Raum von einander getrennt sind. Jene Briefe über Gal. 2, 11 ff. habe er vor langer Zeit geschrieben, als er noch ein Mann in der Vollkraft war, und nun sei schon so lange Zeit vergangen — es waren in der Tat zehn Jahre — in der er bereits ins Greisenalter eingetreten sei, und noch immer warte er auf eine Antwort des Hieronymus. Aber Augustin hält auch seine Meinung über dies unerfreuliche Verhalten des Hieronymus nicht zurück: Wenn ich aber nicht sagen kann, was mir in deinen Schriften verbesserungswürdig erscheint, und du darin sofort Neid argwöhnst oder eine Verletzung der Freundschaft siehst, dann wollen wir dies ruhen lassen und unser Leben und Heil schonen.[1]) Dann antwortet er dem Hieronymus auf die ihm übersandte Streitschrift gegen Rufin. Augustin hatte sie mit sichtlichem Unbehagen gelesen und verschwieg dem Hieronymus nicht den häßlichen Eindruck, den er von ihr bekommen hatte, ohne im geringsten für Rufin Partei zu nehmen: Als ich sie durchgelesen, habe ich es schmerzlich empfunden, daß unter so lieben und befreundeten Menschen, die durch das feste, allen Kirchen bekannte Freundschaftsband verbunden waren, ein solches Übel der Zwietracht entstehen konnte. Er ist in tiefster Seele erschüttert über diesen Streit. An wessen Busen kann sich ruhig die Liebe werfen? Von welchem Freund kann man nicht fürchten, daß er in Zukunft unser Feind wird, wenn

---

[1]) Ep. 110, 9, Vall. I, 728.

unter Hieronymus und Rufin das, was wir beklagen, entstehen konnte. O unser elendes und bejammernswertes Leben![1]) Er kannte beide nicht genug und dachte von beiden zu hoch, indem er sie nach seiner eigenen großen Seele beurteilte. Hätte er Rufin und Hieronymus wirklich gekannt, er hätte nicht geschrieben: Es ist ein großes und trauriges Wunder, daß es aus solcher Freundschaft zu dieser Feindschaft gekommen ist, und er hätte nicht der Hoffnung einer Aussöhnung Ausdruck geben können: Es wird ein frohes und noch größeres Wunder sein, wenn solche Feindschaft sich zur alten Freundschaft wandelt.[2]) Für Augustin war eine christliche Freundschaft etwas unendlich Hohes und Heiliges. In einem christlichen Freundschaftsbündnis fühle ich, daß Gott ist, auf den ich mich ruhig werfe und in dem ich ruhig ausruhe. Und in dieser meiner Ruhe fürchte ich nicht jenes ungewisse Morgen der menschlichen Gebrechlichkeit; denn wenn ich fühle, daß ein von christlicher Liebe brennender Mensch durch diese mir ein Freund geworden ist, so vertraue ich, was ich ihm an Plänen und Gedanken anvertraue, nicht dem Menschen an, sondern jenem, in welchem Gott bleibt. Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm. Eine solche Höhe christlicher Frömmigkeit, wie sie aus diesen Worten Augustins zu uns spricht, war einem Hieronymus unerreichbar.

Augustin sandte seinen an Hieronymus adressierten Brief an Präsidius, den er als Überbringer des Briefes des Hieronymus an ihn persönlich kannte. Präsidius sollte den Brief an Hieronymus besorgen, dem Augustin aber, bevor er ihn dem Hieronymus aushändigte, ein Urteil abgeben, ob er irgend etwas Anstößiges darin fände. Augustin wollte alles vermeiden, was Hieronymus verletzen konnte.[3])

Endlich, nachdem fast zehn Jahre nach Eröffnung ihrer Korrespondenz vergangen waren, schickte sich Hieronymus zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit Augustin an. Sein ausführlicher Brief, richtiger seine Abhandlung, ist trotz

[1]) Ep. 110, 6, Vall. I, 727.
[2]) Ep. 110, 10, Vall. I, 729.
[3]) Ep. 111, Vall. I, 730.

der angeborenen Flüchtigkeit mit großem Scharfsinn geschrieben. Fast im Spiele und zum Teil in einer schlechten Sache fechtend, weiß er Augustin doch an den verwundbarsten Blößen zu treffen.[1]) Cyprian hatte ihm die drei Briefe Augustins überbracht und ihn drei Tage vor seiner Abreise um eine Antwort gebeten, die Hieronymus mit der ihm eigenen Schnelligkeit aufs Papier warf: Ich will endlich die Fragen, wie du sie nennst, oder den Tadel meiner Werke, wie ich meine, beantworten. Es ist kein liebenswürdiges Bild, das er sogleich am Eingang braucht, wenn er von David spricht, der den stolzen Goliath mit seinem Dolch tötete, nachdem er den Lästerer an der Stirn getroffen hatte. Hieronymus vermeidet auch alle sonst üblichen Schmeicheleien am Anfang des Briefes: Ich schweige über die Schmeicheleien, mit denen du den Tadel meiner Person zu mildern suchst, ich gehe sogleich zur Sache über.[2]) Zunächst beantwortet er ihm kurz seine Frage nach dem Titel des Schriftstellerkatalogs, er führe nicht den Namen Epitaphium, sondern de viris illustribus oder de scriptoribus ecclesiasticis. Dann kommt er sogleich zu dem Hauptthema, der Auslegung von Gal. 2, 11 ff. Er macht den Versuch, die Verantwortlichkeit für seine Auslegung auf die Autoritäten, vor allem auf Origenes, abzuschieben, denen er gefolgt sei und die er in seiner Vorrede zum Galaterkommentar genannt hätte.[3]) Zu den Vertretern seiner Auslegung ist inzwischen noch Chrysostomus hinzugekommen. Wie skrupellos Hieronymus verfährt, zeigt sich darin, daß er hier diesen Mann als Autorität anführt, gegen den er sich so schmählich benommen hatte.[4]) Darauf versucht er die Verteidigung der Origenistischen Meinung.[5]) Überaus gewandt benutzt Hieronymus den Galaterbrief und die Apostelgeschichte, um zu erweisen, daß Petrus wie Paulus die klare Erkenntnis

---

[1]) Overbeck S. 20

[2]) Ep. 112, 2, Vall. I, 732.

[3]) Ep. 112, 4–6, Vall. I, 733 ff.

[4]) Ep. 112, 6, Vall. I, 735. Der zitierte liber latissimus des Chrysostomus ist vermutlich eine Predigt des Chrysostomus Op. III, 362 ff. s. Overbeck S. 30, Anm. 69.

[5]) Ep. 112, 7—18, Vall. I, 734 ff.

gehabt hätten, daß die Gesetzeswerke nach der Erscheinung Jesu wertlos seien und, daß beide sich trotz dieser Erkenntnis gelegentlich als Beobachter des Gesetzes gestellt hätten, um die Juden zu gewinnen. Seine Erörterung schließt der vielgewandte Polemiker damit: die Ansicht Augustins, daß auch nach der Erscheinung Christi den Juden die Gesetzesbeobachtung gestattet sei, ist nichts als die abscheuliche Ketzerei des Arius und der Ebioniten. Triumphierend schreibt er seinem Gegner: Ist es ein größeres Verbrechen, bei der Auslegung der heiligen Schriften die verschiedenen Meinungen der Vorgänger zusammenzustellen oder die abscheulichste Ketzerei wieder in die Kirche einzuführen?[1]) Wenn aber Augustin behaupte, daß die Christen aus den Juden die Gesetzeswerke ohne jede Notwendigkeit des Heils üben dürften, so erklärt er diesen Vorbehalt für unverständlich; denn die Beobachtung des Gesetzes müsse entweder etwas Gutes oder etwas Schlechtes sein. Dann aber präzisiert er den Unterschied zwischen seiner und Augustins Auffassung des Apostelstreites, der gar nicht so groß sei, wie es den Anschein habe. Augustin hatte zwar das Verdienst, die Akkomodationshypothese, die in der Kirche seit dem dritten Jahrhundert herrschend geworden war, bekämpft zu haben, aber er hatte es ebensowenig wie seine Gegner zu einer wirklich zutreffenden geschichtlichen Erkenntnis gebracht. Das Verhältnis des Christentums der Apostel zum Judentum und die Frage, wie das alttestamentliche Gesetz in seiner buchstäblichen Geltung aufgehoben werden konnte ohne Verletzung des Pietätsverhältnisses, welches in vorchristlicher Zeit zu diesem Gesetze bestand und auch von der Kirche durch Anerkennung des Alten Testaments sanktioniert worden war, blieb auch ihm im letzten Grunde ein ungelöstes Problem.[2]) Hieronymus stellt in geschickt formulierter These die Anschauung Augustins der seinen gegenüber: Ich sage, daß Petrus und Paulus aus Furcht vor den Judenchristen die Vorschriften des Gesetzes erfüllt oder vielmehr sich so gestellt haben; du versicherst, daß sie

[1]) Ep. 112, 13, Vall. 1, 740.
[2]) Overbeck S. 50.

dies nicht in der schlauen Gesinnung eines Lügners, sondern in dem liebevollen Affekt eines Mitleidenden getan hätten. Dies steht uns beiden fest, daß entweder aus Furcht oder aus Erbarmen die Apostel sich als das gestellt haben, was sie nicht waren. Dabei sträubt sich Hieronymus natürlich, für einen Verteidiger der Lüge gehalten zu werden, da er Christus folge, der da sage: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Es kommt einem hier wieder zum Bewußtsein, daß Augustin und Hieronymus in dem Latein des vierten Jahrhunderts schreiben, einer Sprache, die wie das zeitgenössische Griechisch die Tugend der Wahrhaftigkeit verloren hatte. So hatte es Hieronymus leicht, einen weniger anstößigen Ausdruck für die Charakterisierung des Verhaltens der Apostel zu finden, das er nun nicht als pflichtmäßige, fromme Lüge, sondern als verständige Auskunft bezeichnet wissen will.[1])

Nur nebenher behandelte Hieronymus in diesem Brief den zweiten strittigen Punkt, die Kritik, die Augustin an seiner Bibelübersetzung geübt hatte. Augustin hatte ihm hier durch seinen traditionalistischen Standpunkt die Widerlegung leicht gemacht. Wenn Augustin nach den vielen vorhandenen Bibelübersetzungen eine neue für überflüssig halte, so hätte er auch keinen neuen Psalmenkommentar schreiben sollen, da so viele Griechen und Lateiner bereits dieses Buch ausgelegt hätten. Er, Hieronymus, zwinge ja auch keinen zum Gebrauch seiner Übersetzung, sondern habe sie nur verfertigt, damit die Lateiner wüßten, was der hebräische Text enthalte. Hinsichtlich der Jonastelle verwies er Augustin auf seinen Jonakommentar, in dem er näher auseinandergesetzt hätte, daß die dort genannte Pflanze Kikajon weder mit Kürbis noch mit Efeu richtig bezeichnet sei. Er schließt mit der Bitte, ihn, den ruhigen Greis und jetzigen Veteran, nicht zum Kampf zu zwingen: Du, ein Mann in der Vollkraft und Bischof, lehre die Völker und bereichere mit den neuen Früchten Afrikas die römischen Scheuern. Mir genüge es, mit einem Hörer und Leser in dem armseligen Winkel des Klosters zu flüstern.[2])

---

[1]) Ep. 112, 7, Vall. I, 745.
[2]) Ep. 112, 2, Vall. I, 750.

Nachdem Hieronymus nunmehr Augustin eine ausführliche sachliche Antwort erteilt hatte, sandte er ihm, noch ehe er die Antwort Augustins erhalten hatte, durch einen gewissen Firmus, der aus Afrika nach Bethlehem gekommen war, ein kurzes Schreiben nach. Der Mut ist ihm bereits wieder entfallen, und er versuchte den Eindruck seines nicht ohne verletzende Spitzen abgefaßten Briefes zu verwischen: Ich bitte dich, daß du es meiner Schamhaftigkeit verzeihst, wenn ich auf deinen oft wiederholten Befehl die Antwort nicht verweigern konnte. Ich habe nicht geantwortet, sondern es ist nur eine Verteidigung auf die Anklage. Aber wenn es unrecht ist, geantwortet zu haben, so bitte ich dich, höre mich geduldig an: es ist ein noch größeres Unrecht, dazu herausgefordert zu haben. Hieronymus möchte jetzt um jeden Preis dem literarischen Streit ein Ende machen: Es herrsche unter uns künftighin reine Freundschaft, wir wollen uns nicht mehr Briefe voll Fragen, sondern voll Liebe senden.[1]) In feiger Ängstlichkeit fürchtete er, den Groll Augustins gegen sich heraufbeschworen zu haben, und wollte ihn um jeden Preis versöhnen. Trotzdem konnte er es nicht lassen, abermals einen durchaus unbegründeten Vorwurf gegen Augustin zu erheben, daß er in dem letzten Brief für seinen Ankläger Rufin eingetreten sei, statt ihn in Schutz genommen zu haben.

Auf die drei letzten Briefe des Hieronymus antwortete Augustin in einem sehr ausführlichen Briefe mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Sachlichkeit. Zunächst wies Augustin den Vorwurf einer Parteinahme für Rufin zurück, er habe nur den Bruch ihrer Freundschaft bedauert. Wenn aber Hieronymus die Bitte ausgesprochen habe, daß sie beide künftighin auf dem Felde der Schrifterklärung spielen wollten, so erklärte ihm Augustin, den Ausdruck des Hieronymus pressend, daß er die Schrifterklärung nicht als Spiel, sondern als eine sehr ernste Sache auffasse. Von den exegetischen Autoritäten, auf die sich Hieronymus berufen hatte, ließ er nur die drei, Eusebius von Emesa, Theodorus von Heraclea

---

[1]) Ep. 115, Vall. I, 754.

und Chrysostomus als orthodox gelten, während er die anderen, vor allem Origenes, als Ketzer bezeichnete. Demgegenüber berief er sich für seine Meinung auf Cyprian und Ambrosius,[1]) vor allem aber auf Paulus selbst, der — hier ist Augustin durchaus im Recht — seinen Streit mit Petrus nicht als Scheingefecht darstelle.[2]) Aber der Kernpunkt der Differenz zwischen Hieronymus und Augustin betraf doch den Charakter der Gesetzesbeobachtung der Apostel, und hier vermag Augustin trotz Aufwendung der geistvollsten Dialektik die Einwände des Hieronymus gegen seine Theorie nicht zu entkräften.[3])

Die Anklage des Hieronymus, daß er ein Anhänger der ebionitischen Ketzerei sei, weist Augustin damit zurück, daß er wie Hieronymus die Gesetzesbeobachtung in der Kirche verwerfe und nur vergessen habe, in seinem Briefe anzumerken, daß die Duldung der Gesetzeswerke der Judenchristen in der Kirche einen provisorischen Charakter gehabt habe.[4]) Der Differenzpunkt aber blieb bestehen, daß nach Augustin die den Aposteln gestattete Beobachtung des jüdischen Gesetzes eine ernst gemeinte, nach Hieronymus eine simulatorische war. Hier gab Augustin aus dem ethischen Interesse der Forderung absoluter Wahrhaftigkeit nicht nach; aber er vermochte seine These nur aufrecht zu erhalten, indem er den Aposteln die unhaltbare Vorstellung unterschob, daß sie die Beobachtung der Gesetzeswerke, obwohl für das Heil überflüssig, für eine ganz indifferente Sache hielten. Und er griff wieder auf die schon in dem früheren Brief geäußerte Erklärung zurück, daß die Apostel nicht aus lügnerischer Verstellung, sondern aus Mitleid die Gesetzeswerke geübt hätten. Hieronymus hatte aber in diesem Punkte

---

[1]) s. Overbeck S. 37 ff. und S. 65, Anm. 206.

[2]) Ep. 116, 23—24, Vall. I, 763 ff.

[3]) In diesem Punkte scheint mir Overbeck S. 66 gegen Möhler S. 11, dessen Beurteilung sich Zöckler S. 274, Anm. 3, angeeignet hat, Recht zu behalten, wenn er auch das Verdienst Augustins, Gal. 2 als ehrlichen Streit und nicht als Scheingefecht aufzufassen gelehrt zu haben, zu gering wertet.

[4]) Ep. 116, 17, Vall. I, 764.

Augustin mit zwingender Logik den Fehler vorgehalten, daß man nicht über die Motive des apostolischen Handelns, sondern über seinen simulatorischen Charakter streite, und den letzteren nehme Augustin so gut an wie er. Gewiß war es nicht gleichgültig, wenn Augustin behauptete, daß Paulus den Timotheus nicht in trügerischer Verstellung, sondern in kluger Absicht beschnitten habe, während er den Titus aus klug überlegter Freiheit nicht beschnitt;[1]) aber seinen letzten Zweck, die Wahrhaftigkeit der Apostel zu behaupten, erreichte auch Augustin trotz aller dialektischen Kunstgriffe nicht. Und die Einigkeit der Apostel Petrus und Paulus vermochte er auch nur darauf zu begründen, daß er das Apostelkonzil auf den Streit in Antiochia folgen ließ, eine Annahme, die dem Galaterbrief zuwider war.[2])

War Augustin in dem Streit um Gal. 2, 11 nicht von seiner Meinung gewichen, so erklärte er betreffs des zweiten Streitpunktes, daß er durch die Ausführungen des Hieronymus über den Nutzen seiner Übersetzung aus dem Urtext eines besseren belehrt worden sei. Aber dieses theoretische Zugeständnis bedeutete doch nicht viel, da er in der Praxis nur die LXX gebraucht wissen will: Deine Übersetzung aus dem Hebräischen will ich in den Kirchen nicht lesen lassen, damit wir nicht gegen das Ansehen der LXX gleichsam etwas Neues vorbringen und dem Volke Christi großen Anstoß bereiten, dessen Ohren und Herz jene Übersetzung zu hören gewohnt ist, welche auch durch die Apostel bestätigt ist.

Obwohl Augustin sichtlich mit Energie seinen Standpunkt gegen Hieronymus verteidigt hatte, zeigte er in der Form ein Entgegenkommen, das auch den Gegner entwaffnen mußte. Er versicherte ihm nochmals, daß er aufrichtig bedauert habe, daß seine Briefe eher in die Hände vieler als in die des Adressaten, Hieronymus, gekommen seien. Die Anspielung des Hieronymus aber auf seine höhere bischöfliche Würde beantwortete er nicht mit einer Höflichkeitsphrase, sondern mit der ehrlichen Anerkennung der wissenschaft-

---

[1]) Ep. 116, 12, Vall. I, 761.

[2]) Ep. 116, 11, Vall. I, 761.

lichen Bedeutung des Hieronymus: Obgleich nach der Abstufung der Ehren in der Kirche der Episkopat höher steht als die Priesterwürde, so ist doch in vielen Dingen Augustin geringer als Hieronymus. Und Augustin hatte mit diesem seinem Urteil in der Tat das Richtige getroffen. Hieronymus übertraf an Wissen, kasuistischem Scharfsinn und Formgewandtheit Augustin, wenn auch gerade ihr Streit uns gleichzeitig die ungeheure Überlegenheit Augustins durch seinen ernsten Wahrheitssinn, seine tiefe, innerliche Frömmigkeit und exakte Gründlichkeit ins hellste Licht stellt.

Augustin blieb bei seiner Meinung; Hieronymus aber, der diesen letzten Brief Augustins nicht mehr beantwortete, wollte einem weiteren Kampf mit Augustin aus dem Wege gehen. Es ist bezeichnend für das schwankende Urteil des Hieronymus, daß er bereits in seiner zweiten gegen Rufin gerichteten Streitschrift den Apostelstreit wie Augustin als wirklichen Streit aufgefaßt hat.[1]) Später polemisierte er noch einmal in seinem Jesajakommentar gegen Augustin, ohne ihn zu nennen: Die, welche, um dem Lästerer Porphyrius zu antworten, behaupten, daß der Streit zwischen Paulus und Petrus ein wirklicher Streit gewesen sei, und welche versichern, daß die Zeremonien des alten Gesetzes von dem gläubigen Israel gehalten werden müssen, müssen auch ein tausendjähriges Reich mit einem goldenen Jerusalem, mit Opfern, Beschneidung und Sabbat erwarten.[2]) Als er aber dann Schulter an Schulter mit Augustin Pelagius bekämpfte, betonte er ausdrücklich, daß der Streit des Petrus und Paulus zu Antiochia nicht als Scheingefecht, sondern als ein ernstlicher Kampf aufzufassen sei.[3]) Das Kriegsbeil blieb für immer begraben, und Hieronymus ordnete sich im Pelagianischen Streit willig dem tiefer blickenden Geiste Augustins unter. Möhler faßt sein Urteil über den Streit des Augustin mit Hieronymus dahin zusammen: Auch große Männer können Streit anfangen, aber nur Große werden ihn also endigen. Gewiß ist das richtig;

---

[1]) Contra Ruf. III, 2, Vall. II, 532.

[2]) Jes. 53, 12, Vall. VI, 623 und Jes. 66, 2, Vall. IV, 801, die indirekte Polemik gegen Augustins Auffassung der Gesetzesbeobachtung.

[3]) Dial. contra Pelag. I, 22, Vall. II, 718.

aber das Verdienst, daß der Streit nicht in häßliches persönliches Gezänk ausartete, gebührt in erster Linie der herzlichen Liebenswürdigkeit, vornehmen Ritterlichkeit und aufrichtigen Bescheidenheit Augustins.

---

§ 52.

Das Leben in dem Mönchskloster des Hieronymus und den Nonnenklöstern der Paula.

386 hatten sich Hieronymus und Paula in Bethlehem niedergelassen, aber erst drei Jahre später, 389, waren die Klosterbauten vollendet, die die Mönche und Nonnen aufnehmen konnten.[1] Es waren vier Klöster, ein Mönchskloster und drei Nonnenklöster, die Paula gestiftet hatte. Und neben diesen Klöstern war noch zur Aufnahme nach Jerusalem reisender Pilger ein Pilgerhaus erbaut worden, das so stark von Pilgern aus dem ganzen Erdkreis überflutet wurde, daß Hieronymus sich später genötigt sah, seinen Bruder Paulinian in die Heimat zu senden, um die Reste seines Vermögens zu Geld zu machen, damit er die Kosten für dieses Pilgerhaus bestreiten konnte.[2]

Die Organisation der Nonnenklöster, deren Insassen sich aus Angehörigen aller Länder zusammensetzten, war derartig, daß für die adligen Nonnen, für die mittleren und für die niederen Standes je ein besonderes Kloster bestand. Der Klassenunterschied war derart festgehalten, daß sich die Nonnen der einzelnen Klöster gesondert betätigten, auch die Mahlzeiten für sich einnahmen und nur zum Psalmengesang und Gebet zusammenkamen. Durch den Gesang des Hallelujah

[1]) Ep. 108, 14, Vall. I, 699.

[2]) Ep. 66, 14, Vall. I, 401, s. über die aufgefundenen Reste des Mönchsklosters des Hieronymus in der Nähe des Grabes der Rahel, Revue biblique, 1895, S. 443.

wurden die Nonnen zu den üblichen sechs Gebetsstunden, frühmorgens, zur Terz, Sext, Non, Vesper und zur Mitternachtsmette zusammengerufen.[1]) Nach der auch von Cassian bezeugten Sitte[2]) pflegten dann die einzelnen Nonnen, wenn die Reihe an sie kam, Psalmen zu singen. Hieronymus hebt hervor, daß Paula streng darauf hielt, daß die Nonnen die Psalmen auswendig wußten und täglich einen Abschnitt der Heiligen Schrift hinzulernten. Nur am Sonntag besuchten die Nonnen die über der Geburtshöhle des Herrn erbaute Kirche, die dicht neben dem Kloster lag. An der Spitze jedes Klosters stand eine Vorsteherin, die den Namen Mutter führte. Jede Nonne mußte die ihr zugeteilte Arbeit leisten, die in dem Verfertigen von Kleidern für sich und andere bestand. Den adligen Nonnen war es verboten, in ihrem Hause eine frühere Sklavin zu haben, damit diese nicht die Erinnerung an ihr früheres Leben wieder auffrische. Die Kleidung war für alle die gleiche. Beim Eintritt in das Kloster wurde den Nonnen das Haar abgeschnitten; dies war, wie Hieronymus sagt,[3]) aus einer klösterlichen Gewohnheit zu einem natürlichen Bedürfnis geworden, weil die Nonnen nicht badeten, auch den Kopf nicht mit Öl salbten und deshalb leicht von den kleinen Tieren, die zwischen Haut und Haaren aus dem dichten Schmutze entstehen, belästigt wurden.

Außer Nahrung und Kleidung durfte keine Nonne Eigentum besitzen. So lange Paula lebte, übte sie strenge Disziplin. Zeigte sich eine Nonne beim Psalmengesang oder bei der Arbeit lässig, so ermahnte sie sie. Häufiges und verdoppeltes Fasten wurde übermütigen Nonnen als Disziplinarstrafe auferlegt, zanksüchtige mußten getrennt von den Schwestern, an der Tür des Speisesaales beten und essen. Für die kranken Nonnen des Klosters wurde in ausgiebigster Weise gesorgt, und ihnen wurden auch Fleischspeisen verabreicht.[4])

---

[1]) Ep. 108, 19, Vall. I, 706, s. auch Hieronymus, Anecdota Maredsolana III. 2 S. 229 und dazu meine Anzeige, Theol. Literaturzeitung, 1898, S. 50.

[2]) Coll. patr. l. II, 5; l. III, 20.

[3]) Ep. 147, 5, Vall. I, 1083.

[4]) Ep. 108, 19, Vall. I, 706.

Eine besondere Klosterregel scheint in den Klöstern der Paula zunächst keine Geltung gehabt zu haben. Es bestand in ihnen ein Zustand, wie ihn Cassian für diese Zeit vielfach bezeugt, daß der Wille des Abtes, in diesem Falle also der Wille der Paula, an die Stelle einer besonderen Regel trat. Erst als nach dem Tode Paulas Eustochium, die nicht die Energie der Mutter besaß, die Leitung der Klöster übernahm, übersetzte Hieronymus für sie die berühmte Mönchsregel des Ägypters Pachomius, des Begründers des eigentlichen Klosterlebens. Mit dieser Regel wollte er Eustochium einen Leitfaden des klösterlichen Lebens darreichen. Die Regel des Pachomius, die Hieronymus übersetzte, stammte nicht unmittelbar von dem ägyptischen Abt, sondern enthielt die Sitten und Gebräuche, wie sie in dem Pachomianischen Klosterverband am Ende des vierten Jahrhunderts bestanden. Die Regel geht letztlich auf Pachomius zurück, hatte aber starke Bereicherungen und Ausgestaltungen unter seinen Nachfolgern Theodorus und Orsiesius erfahren.[1]) Zusammen mit der Regel übersetzte Hieronymus noch einige Briefe an Äbte und Brüder des Pachomianischen Klosterverbands sowie Aussprüche des Pachomius, in denen dieser sich zum Teil eines mystischen Gebrauchs des Alphabetes bedient. Auch einen Brief seines Nachfolgers Theodorus und eine doctrina de institutione monachorum des Abtes Orsiesius[2]) fügte Hieronymus bei.

Ein Priester Silvanus aus dem Kloster Canopus bei Alexandria hatte Hieronymus die ursprünglich koptisch verfaßten Schriften in griechischer Sprache durch einen gewissen Leontius zugesandt, mit der Bitte, sie in das Lateinische zu übersetzen, da sich in den Pachomianischen Klöstern der Thebais sowie in Canopus viele des Griechischen unkundige Lateiner befänden.[3]) In Canopus hatte nämlich der Bischof Theophilus von Alexandria eine Nieder-

[1]) s. Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben, Leipzig 1896, S. 127 ff.; Artikel Pachomius R. E[3] IX, 549 ff.; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Mainz 1904, S. 174 ff.

[2]) Migne P. L. 23, 91 ff. und Migne P. L. 102, 483 ff.

[3]) Praef. c. 1 u. 2, Vall. II, 51 ff.

lassung Pachomianischer Mönche aus der oberen Thebais begründet.[1])

Die von Hieronymus übersetzte Regel des Pachomius zerfällt in vier Teile. Sie ist kein einheitliches Werk, sondern hat mit der Zeit allerlei Ergänzungen erfahren.[2]) Daher läßt sie eine logische Anordnung vermissen und enthält viele identische Satzungen. Diese Regel wurde nun nicht in der Weise in die bethlehemitischen Klöster eingeführt, daß sie künftighin sklavische Befolgung fand. Dazu eignete sie sich aus verschiedenen Gründen nicht, zumal da die in ihr vorausgesetzten Verhältnisse vielfach ganz andersartig waren wie in den Klöstern der Paula und des Hieronymus. Wenn die Regel des Pachomius z. B. als Arbeit der Mönche das Flechten von Körben und Matten aus dem Schilfrohr des Nil verordnete, so ließ sich dies in den Bethlehemitischen Klöstern nicht einfach herübernehmen.[3]) Auch die brutale Prügelstrafe, die Pachomius für ungehorsame Mönche festgesetzt hatte, scheint in Bethlehem nicht zur Anwendung gekommen zu sein.[4]) Es ist oben hervorgehoben, daß in den Klöstern der Paula sechs Horenandachten gehalten wurden, während es in den Pachomianischen Klöstern außer dem gemeinschaftlichen Morgen- und Abendgebet noch keine andere Gebetsfeier gab.[5]) Die für Eustochium übersetzte Regel des Pachomius sollte also nicht als sklavisch zu befolgende Norm in den Klöstern zu Bethlehem gelten, sondern als wertvolle asketische Lektüre für die Nonnen und Mönche dienen. Sie sollte ihnen die Kenntnis des ägyptischen Kloster-

[1]) s. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV. siècle et la première moitié du V., Louvain 1898, S. 202; Schiwietz, S. 173, hat mich (Pachomius S. 112) mißverstanden, wenn er behauptet, ich habe die Existenz eines in Canopus befindlichen Pachomianischen Klosters bezweifelt. Ich habe nur seine Zugehörigkeit zu dem Pachomianischen Klosterverband, der auf die Thebais beschränkt blieb, für unwahrscheinlich erklärt.

[2]) Schiwietz S. 173.

[3]) Reg. Pach. c. 12 u. 26.

[4]) Reg. Pach. c. 163 u. 173.

[5]) s. Schiwietz, S. 197 ff.

lebens vermitteln und ihnen das leuchtende Beispiel dieser als vorbildlich geltenden Klöster vor Augen stellen.[1])

Über die Organisation des Mönchsklosters des Hieronymus sind wir weniger gut als über die Nonnenklöster unterrichtet. Hieronymus sagt nur, daß Paula das von ihr gestiftete Mönchskloster der Leitung von Männern unterstellte. Daß Hieronymus selbst die Stellung des Abtes bekleidete, darüber findet sich nur bei Sulpicius Severus eine Andeutung. Dieser hat seine Nachricht von einem gewissen Postumianus, der zweimal Hieronymus in Bethlehem besuchte und das letzte Mal 402 sechs Monate im Kloster verweilte.[2]) Aber selbst wenn hier ein Mißverständnis vorliegen sollte, da Hieronymus keine priesterlichen Funktionen ausübte, so war er doch die Seele des Klosters. Die Mönche besuchten anfänglich wie die Nonnen den Gottesdienst in der Geburtskirche, bis Epiphanius 394 den jüngeren Bruder des Hieronymus, Paulinian, zum Priester für den eucharistischen Gottesdienst bestellte, da die fünf Priester, die sich damals im Kloster befanden, unter ihnen Hieronymus, aus mönchischer Scheu nicht als Priester amtierten. Nun begannen die bereits oben geschilderten Repressalien des Bischofs Johannes gegen das Kloster, die Paulinian zur Flucht nach Cypern zwangen. Den Mönchen wurde durch Johannes der Besuch der Kirche verboten. Wir dürfen aber annehmen, daß nach der Aussöhnung mit Johannes die früheren Zustände wiederhergestellt wurden. Im Kloster wurden auch Kompetenten zur Taufe vorbereitet, die aber nicht im Kloster, sondern von den Priestern in Bethlehem die Taufe empfingen.[3]) Während des Konflikts mit

[1]) s. über die Übersetzung der Regel, deren Text bisweilen zu Bedenken Anlaß gibt, Schiwietz S. 167. So liegt vermutlich Reg. Pach. c. 24, wo von einer collecta meridiana die Rede ist, ein Übersetzungsfehler des Hieronymus vor. Es muß heißen collecta matutina (Schiwietz S. 200). Auch ist die Zahl der Pachomianischen Mönche, die nach dem Text der Regel auf 50 000 angegeben wird, wahrscheinlich in 5000 zu korrigieren, s. Ladeuze S. 205.

[2]) Dial. I, 4 ecclesiae loci illius Hieronymus presbyter regit, nam parochia est episcopi, qui Hierosolymam tenet.

[3]) s. Die Predigten des Hieronymus für die Kompetenten, Anecdota Maredsolana III, 2 S. 27 u. S. 365.

Johannes sandte man die Taufkandidaten zu dem Bischof Dionysius von Diospolis.[1] Diese Täuflinge waren sämtlich für das Mönchsleben bestimmte Knaben. In einer am ersten Sonntag der Fastenzeit über Mark. 11, 15—17 an die Kompetenten des Klosters gerichteten Ansprache hebt Hieronymus dies ausdrücklich hervor: Der allmächtige Gott stärke selbst eure Herzen, er mache euch würdig seines Bundes, er steige in der Taufe in euch herab, er heilige das Wasser, daß ihr geheiligt werdet. Niemand rufe mit zweifelndem Herzen, niemand spreche: Glaubst du, mir werden die Sünden erlassen? Wer so hinzutritt, dem werden die Sünden nicht erlassen. Besser ist es, nicht hinzuzutreten, als so hinzuzutreten, besonders ihr, die ihr so die Taufe empfangt, daß ihr Gott dient und im Kloster bleibt.[2]

Aber neben dem Taufunterricht unterrichtete Hieronymus auch die angehenden Mönche, die vielfach Söhne wohlhabender Eltern waren, in den klassischen Studien. Er lehrte die Grammatik und erklärte ihnen seinen alten Lieblingsschriftsteller Vergil, die Komiker, die lyrischen und historischen Autoren.[3]

Wie aber bereits in den Pachomianischen Klöstern die Sitte bestand, daß der Vorsteher Katechesen hielt, erbauliche Ansprachen verschiedenster Art über dogmatische Themata oder auch Erklärungen der Heiligen Schrift,[4] so hielt Hieronymus solche im Kreise seiner Mönche. Die Nonnen nahmen nicht daran teil. Morin hat eine Anzahl solcher Predigten des Hieronymus wieder aufgefunden, die, vermutlich extemporiert, von den Mönchen nachgeschrieben wurden. Hieronymus bezeugt Rufin gegenüber, daß er täglich im Konvent den Brüdern die Heiligen Schriften nach den LXX auslege.[5] Die auf uns gekommenen Homilien des Hieronymus bestätigen diese seine Angabe; denn in seinen Psalmenpredigten hat er tatsächlich seiner Exegese nicht seine Psalmenübersetzung aus dem

[1]) Contra Joh. c. 42, Vall. II, 452.
[2]) Anec. Mar. III, 2 S. 365.
[3]) Rufin. contra Hier. II, 8, Vall. II, 639.
[4]) s. Schiwietz S. 205.
[5]) Contra Ruf. II, 24 u. 27, Vall. II, 517 ff.

hebräischen Text, sondern den Text des Psalters nach den LXX zugrunde gelegt.

Die Predigten sind an Sonn- oder Wochentagen vor den Mönchen seines Klosters gehalten worden. In einigen Predigten wendet Hieronymus sich ausdrücklich an die Katechumenen des Klosters. Diese sind in der Fastenzeit gehalten worden, da die Täuflinge zu Ostern die Taufe empfingen. So apostrophiert Hieronymus in seiner Predigt über Mark. 13, 32—14, 9 die Katechumenen: Wir haben vorgestern mit dem Anfang der Katechese begonnen, und ihr seid mit Gottes Hilfe aus Chaldäa wie Abraham ausgezogen und in das Land der Verheißung gelangt.[1]) Und in seiner Predigt über Mark. 11, 15—17 ermahnt er die Taufkandidaten zu ernster Vorbereitung auf die Taufe: Siehe, die Tage der Fasten stehen vor der Tür. Ihr, die ihr die Taufe empfangen sollt, bereitet euch vor. Die, welche in die Schlacht ziehen wollen, müssen sich auch fleißig vorbereiten. Eure Waffen sind die Fasten, eure Schlacht ist die Erniedrigung. So vergebe einer dem andern, gegen den er etwas hat, damit ihm Gott vergebe. Niemand kann zur Taufe kommen, damit ihm seine Sünden vergeben werden, der nicht vorher seinem Bruder vergeben hat. Du sollst die Taufe empfangen, o du Glückseliger, der du in Christus wiedergeboren wurdest, der du das Gewand Christi empfangen, der du mit Christus begraben werden sollst, um mit Christus aufzuerstehen. An den folgenden Tagen wirst du nach der Ordnung hören, was sich auf die Mysterien bezieht. Ich sage es euch schon jetzt, damit ihr es wißt und vom morgigen Tag an eifrig darauf bedacht seid.[2]) Auch nachdem sie die Taufe empfangen haben, richtet er an die Neophyten in einer Ansprache über Ps. 41 einen energischen Appell, sich der empfangenen Gnade würdig zu zeigen: Bevor sie die Taufe empfingen, sprachen sie unter sich: wann werde ich kommen

---

[1]) Anec. Mared. III², 31. Morin weist auf die peregrinatio Silviae, S. 105 ff. hin, in der als in Palästina bestehender Brauch registriert wird, daß der Katechet von der Genesis beginnend während der Tage der Fastenzeit alle Schriften erklärt, sie zuerst fleischlich und dann geistlich deutend, und daß dies Katechese genannt wird.

[2]) Anec. Mared. III², 365.

und erscheinen vor dem Angesicht Gottes? Siehe, es ist erfüllt, was sie wünschten. Sie sind gekommen und haben vor dem Angesicht Gottes gestanden und sind erschienen vor dem Altar und vor dem Geheimnis des Heilands.[1])

Überall erinnern uns diese Predigten des Hieronymus daran, daß er zu einer Mönchsgemeinde spricht, und wir bekommen durch sie intime Einblicke in das Klosterleben. Er fordert die Mönche auf, der Reinheit der Märtyrer nachzustreben und auf Erden zu sein, was die Engel im Himmel sind.[2]) Er verweist sie auf Johannes den Täufer, den Anfänger des mönchischen Lebens, und auf das Vorbild der Söhne Zebedäi, die auf das Wort Jesu hin alles verließen.[3]) Er beschäftigt sich öfter mit den besonderen Sünden der Mönche, so geißelt er z. B. die kleinliche Streitsucht im Kloster: Wir haben Mutter, Eltern, Brüder, Schwestern, Gattinnen, Söhne, unsere Heimat, unsere Häuser, unser Gemach, in dem wir geboren und auferzogen wurden, unsere Sklaven, mit denen wir aufgewachsen sind, verlassen und sind ins Kloster gegangen, und fangen nun oft wegen einer geringen Sache einen Streit mit den Brüdern im Kloster an. Wir verließen Besitz, Vaterland und Welt und zanken uns jetzt um einen Schreibgriffel.[4]) Er warnt die Mönche in einer Predigt über Ps. 91 sich nicht durch Grübeleien über das Geheimnis der Trinität von ihrem eigentlichen Beruf abziehen zu lassen: Es ist mir gemeldet worden, daß Brüder einen Streit, richtiger einen Disput, darüber veranstaltet haben, wie Vater, Sohn und heiliger Geist drei und eins sein können. Hieronymus weist sie darauf hin, daß wir die Natur Gottes nicht zu erkennen vermögen und uns deshalb genügen lassen müssen, daß wir als Christen einen Gott in der Trinität bekennen. Er schließt mit der Mahnung: Ich bitte euch, daß im Kloster mehr darüber gestritten wird, wie wir über den Teufel triumphieren, wie wir fasten, wie wir die Sünden beklagen, wie uns unser Sinn

---

[1]) Anec. Mared. III ^{2}, 411.

[2]) Ps. 105, Anec. Mared. III ^{2}, 219.

[3]) Mark. 1, 1—12, Anec. Mared. III ^{2}, 321; Mark. 1, 13 ff., Anec. Mared. III ^{2}, 329; Matth. 18, 1—9, Anec. Mared. III ^{2}, 375.

[4]) Ps. 118, Anec. Mared. III ^{2}, 231.

nicht in Begierden gefangen nimmt, wie wir dem Bruder, der uns Unrecht tut, nicht widerstehen, sondern ihn in der Demut überwinden, die wir von Christus gelernt haben, der, da er gescholten wurde, nicht drohte.[1]) Er stellt den Mönchen den Bruch ihres Gelübdes als ein schweres Verbrechen vor Augen. Zwei Mönche haben gesündigt. Der eine hat sich einfach für weltlich erklärt, ein Weib genommen und gesagt: Ich kann es nicht aushalten, ich kann nicht Mönch bleiben. Der andere hat seine Sünde erkannt und sie niemand eingestanden, aber er hat doch für sich beklagt, was er getan hat, und Tag und Nacht Gott um Barmherzigkeit angefleht. Ich sage nicht, daß der letztere gut daran getan hat, zu sündigen, aber im Vergleich mit jenem, der öffentlich gefrevelt hat, ist dieser ein Heiliger.[2]) Eine solche Mahnung war um so nötiger, als der Bruch des Mönchgelübdes damals noch keine rechtlichen Folgen nach sich zog. Immer wieder schärft Hieronymus in seinen Predigten den Mönchen die vollkommene Absage an die Welt ein: Kein Mönch sage: ich habe Vater oder Mutter. Ich werde dir antworten: du hast Jesum, was suchst du das, was tot ist. Wer Jesum hat, hat Vater, Mutter, Söhne, die ganze Verwandtschaft. Was suchst du die Toten? Folge dem Lebendigen: Laßt die Toten die Toten begraben. Was suchst du die Mutter? Entweder ist deine Mutter eine Christin oder nicht, entweder heilig oder eine Sünderin. Wenn sie heilig ist, so freut sie sich, daß du Gott dienst, wenn eine Sünderin, so laß sie, sie ist tot. Nur so weit ehre die Eltern, wie sie dir nicht hinderlich sind an der Knechtschaft des Herrn, d. h. deines Kaisers.[3]) Auch auf die Skrupel, die sich die Mönche machen, daß im Kloster das private Gebet zu Gott zu kurz käme, geht er in einer Predigt ein. Einige Brüder pflegen zu sagen: Wenn ich im Kloster bleibe, so kann ich nicht allein beten. Hat etwa unser Herr seine Jünger verlassen? Er war immer mit seinen Jüngern zusammen, aber wenn er anhaltender beten wollte, sonderte er sich von ihnen ab. Auch wir also, wenn wir noch außer der

[1]) Anec. Mared. III [3], 76.
[2]) Anec. Mared. III [2], 405.
[3]) Anec. Mared. III [2], 375 f.

Öffentlichkeit beten wollen, haben die Zelle, Äcker und Wüsten. Wir können im Kloster sowohl das gemeinsame Leben mit den Brüdern, als auch die Einöde haben.[1])

Da Hieronymus zu theologisch gebildeten Hörern in seinen Predigten spricht, so geht er öfter auf die Lesarten der verschiedenen griechischen Übersetzungen der Psalmen ein und flicht auch polemische Auseinandersetzungen mit den zeitgenössischen Häresien ein. Er wandte sich nicht nur gegen Porphyrius,[2]) sondern vor allem gegen die Ketzerei des Origenes[3]) und des Apollinaris.[4]) Eingehend behandelt er z. B. in einer Predigt über Mark. 11, 1 ff. die letztere, ohne es selbst zu einer klaren dogmatischen Terminologie in der Christologie zu bringen: Die Verleumder meinen, daß wir in Christo zwei Personen annehmen, Gott und Mensch. Wir glauben aber nicht an die Quaternität, was wir täten, wenn wir zwei Personen in Christus annähmen, sondern an die Trinität. In Christus ist nur eine Person, obwohl er der Sohn Gottes und der Sohn des Menschen ist. Ich will Christus nicht teilen; denn er selbst ist in der Unterwelt und im Himmel, er steigt zu gleicher Zeit in die Unterwelt herab und betritt mit dem Schächer das Paradies.[5]) In einer anderen Predigt über Ps. 15 äußert sich Hieronymus wie Theophilus von Alexandria in seinem Osterbrief vom Jahre 402, daß bei der Hadesfahrt nicht der Gott *λόγος*, auch nicht der von diesem angenommene Mensch samt dem Leib, sondern nur seine Seele in die Unterwelt herabgestiegen sei, weil sich in der Unterwelt nur die Seelen ohne die Körper befänden.[6])

Bei der Zusammensetzung seines Klosters aus griechischen und lateinischen Mönchen nahm Hieronymus auch Rücksicht auf die verschiedenen kirchlichen Sitten des Orients und Okzidents. Bei einem Zitat aus der Apokalypse wies er darauf hin, daß dieses Buch nicht in Palästina, wohl aber im Okzident und in

---

[1]) Anec. Mared. III², 328.
[2]) Anec. Mared. III², 60, 80, 320.
[3]) Anec. Mared. III², 67; Anec. Mared. III³, 39, 103 ff., 61 ff., 54 ff.
[4]) Anec. Mared. III², 197; Anec. Mared. III³, 28.
[5]) Anec. Mared. III², 356.
[6]) Anec. Mared. III³, 29, vgl. ep. 98, 7, Vall. I, 584.

Ägypten als kanonisch gebraucht werde.[1]) In dieser Hinsicht ist die Weihnachtspredigt über Luk. 2, 7 ff. von besonderem Interesse. Hieronymus suchte in ihr für die Geburtsfeier des Erlösers am 25. Dezember nach der abendländischen Sitte Propaganda zu machen: Wir glauben, daß Christus heute, die Orientalen, daß er an Epiphanias geboren ist. Wir verdammen nicht die Meinung anderer, folgen aber unserem Lehrer. Wir berufen uns auf Petrus, den ihr aus dem Orient vertrieben habt. Im Orient ist nach Meinung des Hieronymus die Tradition abgerissen, Rom ist die Besitzerin der echten Tradition. Wir sagen also: heute ist Christus geboren, an Epiphanias ist er durch die Taufe wiedergeboren. Für die Ansetzung des Geburtsfestes Christi auf den 25. Dezember berief Hieronymus sich darauf, daß zwischen dem Tag Johannes des Täufers und dem Geburtstag Christi sechs Monate liegen und vom 25. Dezember die Finsternis abnimmt und das Licht wächst.[2])

Die Predigten des Hieronymus sind sehr ungleich in der Länge. Bisweilen entschuldigt er sich, daß er zu lange gesprochen habe und bricht dann plötzlich ab, da die Zeit zu weit fortgeschritten sei.[3]) Hieronymus bindet sich auch in den wahrscheinlich extemporierten Ansprachen an keine Regel. Wenn er z. B. das Sonntagsevangelium in seiner Predigt an dem betreffenden Sonntag nicht vollständig ausgelegt hat, so behandelt er es noch am nächsten Sonntag.[4]) Ein anderes Mal behandelt er von dem vorgelesenen Text Ps. 8 nur die Überschrift.[5]) In der Regel scheint er die Erklärung eines Abschnitts aus den Psalmen mit einem Abschnitt aus dem Evangelium verbunden zu haben.[6]) Bot das Evangelium größere Schwierigkeiten, so sprach er nur kurz über den Psalm.[7]) In einer Predigt über

---

[1]) Anec. Mared. III², 5, 314.

[2]) Anec. Mared. III², 393 ff. s. auch seinen Ezechielkommentar Ez. 1, 2 ff., Vall. V, 6.

[3]) Anec. Mared. III², 113, 110.

[4]) Mark. 1, 13—31, Anec. Mared. III², 328.

[5]) Anec. Mared. III², 97.

[6]) Anec. Mared. III², 27; s. auch Luk. 16, 19—31 und Ps. 103, Anec. Mared. III², 376 ff.

[7]) Ps. 95, Anec. Mared. III³, 86 und 87.

Ps. 91 findet sich auch ein Hinweis auf eine Lektion aus dem Apostel, über die er gepredigt hat: Wir haben dies über den Psalter gesagt, wir haben auch weniges über das Evangelium gesprochen und haben auch über den Apostel geredet. Laßt uns den Herrn bitten, daß wir alles, was wir gesagt und gehört haben, durch das Werk erfüllen und die Worte in Taten umsetzen.[1] Da sich die Mönche seines Klosters aus Griechen und Lateinern, wie wir hervorhoben, zusammensetzten, so scheint Hieronymus gelegentlich auch griechisch gepredigt zu haben. Wegen der Mönche, welche die lateinische Sprache nicht verstehen — so führt er in seiner Predigt über Ps. 143 aus — haben wir vieles über das Evangelium gesagt, jetzt müssen wir einiges über den Psalter sagen, daß, nachdem die einen gesättigt, die anderen nicht ungesättigt heimkehren.[2]

Häufig knüpfte Hieronymus in seiner Ansprache an die vorangegangene Predigt des heiligen Presbyters an. Ob damit der Priester des Klosters, also sein Bruder Paulinian, oder der Priester an der Geburtskirche, die die Mönche am Sonntag besuchten, gemeint ist, wird nicht ersichtlich.[3] Wir haben den heiligen Priester predigen hören — so heißt es in einer Predigt über Ps. 147 —, daß das jüdische Volk wegen der Übertretung des Gesetzes von Gott verlassen worden ist. Wie lautet es jetzt in unserem Psalm: Lobe, Jerusalem, den Herren, lobe, Zion, deinen Gott?[4] Und ein anderes Mal legte er den Ps. 148 aus, weil der heilige Priester bereits über Ps. 95 gesprochen hatte.[5] Auch beschränkt sich Hieronymus ganz auf die Predigt über das Evangelium, weil der heilige Priester über den Psalm Göttliches gesagt hatte.[6] In einer anderen Predigt weist Hieronymus darauf hin, daß er den ganzen Psalm nicht mehr auslegen könne, da die Stunde

---

[1]) Anec. Mared. III², 126.

[2]) Anec. Mared. III², 278. Ob die griechischen Fragmente, die Morin, Anec. Mared. III³, 122 ff., abdruckt, auf unseren Hieronymus zurückgehen, scheint mir jedoch sehr unsicher.

[3]) Ps. 96, Anec. Mared. III², 140.

[4]) Anec. Mared. III², 300.

[5]) Anec. Mared. III², 312; s. auch Anec. Mared. III², 343.

[6]) Mark. 8, 22—26, Anec. Mared. III², 343.

der eucharistischen Feier nahe sei, bei der die Mönche das Fleisch des Heilandes, des wahren Lammes, mit reinem und unbeflecktem Gewissen genießen und in würdiger Weise mit dem himmlischen Brot gesättigt werden durch Jesum Christum, unsern Herrn.[1]) Und am Schluß seiner Weihnachtspredigt bereitet er seine Mönche auf die Feier in der Geburtskirche vor, die der Bischof von Jerusalem in der Weihnachtsvigilie zu halten pflegte: Laßt uns unsere Ohren für den Bischof bereiten, und was von uns weniger gut gesagt ist, von ihm mit aufmerksamen Ohren vernehmen.

Im allgemeinen vermeidet Hieronymus in diesen seinen Mönchspredigten die Rhetorik. Nur in den Festpredigten, wie in den Oster- und Weihnachtspredigten, ist die Sprache lebendiger und gehoben.[2]) Auch in der am Kirchweihfest am 14. September zu Jerusalem gehaltenen Predigt über Ps. 95 schwingt sich Hieronymus zu rednerischem Pathos auf. An diesem Fest wurde während sieben Tage das Kreuz Christi den Pilgern gezeigt. Daran knüpft Hieronymus an: Das Kreuz ist die Säule des menschlichen Geschlechts, auf diese Säule ist das Haus gebaut. Ich meine das Kreuz, nicht das Holz, sondern das Leiden Jesu Christi. Dieses Kreuz ist sowohl in Britannien und Indien, wie auf dem ganzen Erdkreis. Glücklich, wer das Kreuz, die Auferstehung, die Geburt und die Himmelfahrt Christi in seiner Brust trägt. Glücklich der, in dessen Herz Christus täglich aufersteht, wenn er, auch für seine leichten Sünden, täglich Buße tut. Glücklich, wer täglich vom Ölberg zum Himmelreich emporsteigt, wo die fetten Oliven des Herrn reifen, wo das Licht Christi geboren wird, wo die Ölpflanzungen des Herrn sind.[3])

Was die Sprache der Predigten betrifft, so finden sich zahlreiche Gräzismen in ihnen, die sich aus der griechischen Umgebung, in der sich Hieronymus immer mehr einlebte, erklären. Gewisse Lieblingsbilder, die er auch in seinen Kommentaren häufig anwendet, kehren in den Predigten wieder. Um die Weisheit der Werke Gottes zu schildern, weist er

[1]) Anec. Mared. III[3], 50.
[2]) Anec. Mared. III[2], 413 ff.; III[2], 392 ff.
[3]) Anec. Mared. III[2], 138.

mit Vorliebe auf die Biene, die im Winter Honig sammelt, und auf den Floh, der, obwohl so klein, zwei Augen, einen Mund, einen Bauch und sechs Füße hat.[1]) Charakteristisch für die Predigten ist auch die Erwähnung der heiligen Gedächtnisstätten, die sich in der Nähe des Klosters befinden: er weist auf das Grabmal des Vatermörders Absalon,[2]) auf die Salzsäule des Weibes des Lot,[3]) auf die Trümmer des jerusalemischen Tempels,[4]) auf die Krippe des Herrn, die aber, ursprünglich aus Lehm, jetzt durch eine silberne ersetzt ist.[5])

Neben den Horenandachten und dem Besuch des Gottesdienstes mußten die Mönche nach der klösterlichen Sitte die übrige Zeit der Arbeit widmen. Ob die Mönche des bethlehemitischen Klosters wie die Mönche des Pachomius und die Nonnen der Paula Handarbeiten verrichteten, ist nicht sicher. In den Predigten findet sich kein ausdrücklicher Hinweis darauf. Die Mönche scheinen sich vielmehr mit dem Abschreiben von Büchern beschäftigt zu haben, darauf führt die Warnung des Hieronymus, sich nicht um jede Kleinigkeit, um jeden Schreibgriffel im Kloster zu streiten[6]) und seine häufige Klage, daß ihm des Lateinischen kundige Abschreiber im Kloster fehlen.[7])

Die Mönche des Hieronymus waren streng von den Nonnen der Paula abgeschlossen. Die Mönche durften nie die Nonnenklöster betreten, selbst Eunuchen wurden, wie Hieronymus im Nekrolog der Paula hervorhebt, von den Nonnenklöstern ferngehalten, um der bösen Zunge der Leute keine Veranlassung zu bieten, die sich ein Geschäft daraus machen, die Heiligen zu zerzausen.[8]) Nur der Gottesdienst in der Geburtskirche zu Bethlehem wurde von den Mönchen und Nonnen gemeinsam besucht, und hieran knüpften sich bis-

---

[1]) Anec. Mared. III[2], 122, 167.
[2]) Anec. Mared. III[3], 12 I.
[3]) Anec. Mared. III[3], 12.
[4]) Anec. Mared. III[3], 220.
[5]) Anec. Mared. III[2], 393; vgl. auch Anec. Mared. III[2], 220; III[3], 3.
[6]) Anec. Mared. III[2], 231.
[7]) Ep. 75, 4, Vall. I, 450.
[8]) Ep. 108, 19, Vall. I, 706.

weilen recht bedenkliche Dinge, wie wir aus einem Brief des Hieronymus an einen gewissen Sabinian erfahren.

Sabinian war von einem italienischen Bischof — Hieronymus nennt seinen Namen nicht — zum Diakon geweiht worden.[1]) Trotz seiner geistlichen Würde hatte er ein schamloses Leben geführt, sich in den Hurenhäusern umhergetrieben, Jungfrauen genotzüchtigt und die Ehefrauen vornehmer Personen verführt.[2]) Auch an die Ehefrau eines vornehmen Barbaren, vermutlich eines Goten, hatte er sich herangemacht. Auf einem in einer Vorstadt gelegenen Landgut hatte er sie während der Abwesenheit ihres Mannes verführt. Während die Frau ergriffen wurde, war es ihm gelungen, durch einen unterirdischen Gang zu entkommen. Der beleidigte Germane, der über die Verletzung seiner Ehe aufs äußerste empört war, schwur dem römischen Kleriker Rache. Sabinian, der zunächst nach Rom geflüchtet war, glaubte sich dort nicht sicher und begab sich zu Schiff trotz heftigen Seesturms nach Syrien und von da nach Jerusalem. Hier fand er, da man von seinem Vorleben nichts wußte, auf gefälschte Empfehlungsbriefe seines Bischofs hin Aufnahme im Kloster zu Bethlehem. Er übte im Kloster beim Gottesdienst die Funktionen des Diakons aus und las, wie Hieronymus erzählt, täglich das Evangelium.[3]) Heimlich begann er aber mit einer Nonne aus dem Kloster der Paula ein verbotenes Verhältnis anzuknüpfen. Die Nonne stammte aus Rom, hatte einst in der Basilika des heiligen Petrus den Brautschleier Christi empfangen und ihr Gelübde in Jerusalem erneuert. In raffiniertester Weise benutzte Sabinian den Gottesdienst in der Geburtskirche, die einzige Gelegenheit, bei der die Mönche und Nonnen zusammentrafen, um sich ihr anzunähern: Du betrittst die Höhle, wo der Sohn Gottes geboren wurde, die Wahrheit der Erde entsproßt ist und die Erde ihre Frucht gegeben hat, um zur Notzucht ein Stelldichein zu verabreden. Die ganze Gemeinde sang bei den nächtlichen Vigilien Christo, dem Herrn, und trotz der Sprachen der verschiedensten Völker

---

[1]) Ep. 147, 10, Vall. I, 1087, ep. 147, 4, Vall. I, 1082.
[2]) Ep. 147, 4, Vall. I, 1082.
[3]) Ep. 147, 6, Vall. I, 1084.

ertönte doch nur ein Geist in den Lobgesängen Gottes. Du aber klemmtest zwischen die Eingangstüren zur ehemaligen Krippe des Herrn, wo jetzt der Altar steht, Liebesbriefe ein, welche jene unselige Nonne, indem sie scheinbar dort zum Beten niederkniete, finden und lesen sollte, und stelltest dich dann in den Chor der Psalmensänger und sprachst mit ihr durch unzüchtige Winke.[1]) Willig ging die Nonne auf die Liebeswerbungen ein. Sie legte die Haare, die sie sich abgeschnitten hatte, ihr Schweißtüchlein und ihren Gürtel nieder, die dann Sabinian als Unterpfand ihrer Liebe mit fortnahm. Darauf machte Sabinian ihr nächtliche Visiten: von Abend bis Morgen treibst du dich vor ihren Fenstern umher, und weil ihr wegen deren Höhe nicht einander nahe kommen konntet, empfängst du und sendest du an einem Stricke die gegenseitigen Mitteilungen zu. Nur durch die Sorgfalt der Vorsteherin wurde Schlimmeres verhütet, da Sabinian die Nonne nur in der Kirche sehen und nachts durch das Fenster sprechen konnte. Die Mönche im Kloster des Hieronymus ahnten nichts und wunderten sich über die Blässe des Diakons, wenn er nach durchwachter Nacht des Morgens das Evangelium las. Sie schrieben es seinem Fasten zu. Währenddessen plante Sabinian die Flucht. Er hatte schon die Leitern besorgt, um die Nonne herabzuholen. Schon war der Reiseplan entworfen, das Schiff bestimmt, der Tag angesetzt, als Sabinian vom Pförtner der Geburtskirche entdeckt und verraten wurde. Hieronymus, dem auch die Briefe Sabinians an die Nonne in die Hände gekommen waren, ermahnte ihn, durch Buße in Sack und Asche die Barmherzigkeit Gottes anzuflehen; aber der Wüstling im Klerikerkleide dachte gar nicht daran, sich zu bessern. Er scheint bald darauf das Kloster verlassen zu haben: Mit feinem Linnenzeug angetan, die Finger mit Ringen beschwert, auf dem rötlichen Kahlkopf die wenigen Haare schön frisiert, mit dem stierartigen, von einer Fettwulst aufgeschwellten Nacken, duftend von Pomade, trieb er sich umher, besuchte bald dieses, bald jenes Bad, und ging auf dem Markt und in den Straßen wie ein geschniegelter

[1]) Ep. 147, 4, Vall. I, 1083.

und geputzter Freier umher. Mit giftigen Schmähungen suchte er sich an Hieronymus zu rächen, so daß dieser in einem zornigen Briefe an ihn das schändliche Leben des lasterhaften Klerikers vor aller Welt enthüllte, um ihn dadurch, wenn nicht zur Buße zu führen, so doch seine Angriffe auf ihn und das Kloster abzuwehren. Solche Fälle, die keineswegs ganz vereinzelt gewesen sein können — schreibt doch Hieronymus an Sabinian: „Oder hältst du es für einen Trost in deinen Schändlichkeiten, daß du viele deinesgleichen hast,“[1]) — zeigen uns, daß es in den Klöstern des Hieronymus und den Klöstern der Paula trotz des erstrebten vollkommenen, engelgleichen Lebens auch unsaubere Elemente gab. Es ist daher begreiflich, daß Hieronymus, wenn er von Leuten hörte, die sich durch den Ernst ihrer christlichen Lebensführung besonders für das Mönchsleben zu eignen schienen, energisch um sie für sein Kloster warb. So wandte er sich an einen frommen, dem Soldatenstand angehörigen Mann, namens Exuperius, und forderte ihn auf, nach Bethlehem zu kommen. Er hatte von ihm durch seinen Bruder Quintilian gehört, daß er unverehelicht unter dem Kriegermantel die Werke der Propheten übe.[2]) „Wirf das weltliche Bündel weg, suche keine Reichtümer, welche mit den Höckern der Kamele verglichen werden. Nackt und leicht fliege zum Himmel empor, damit nicht die Last des Goldes die Flügel deiner Tugenden beschwere. Das sage ich nicht, als ob ich von dir gehört habe, daß du geizig bist, sondern weil ich vermute, daß du darum noch im Soldatenstand bleibst, um dir deinen Geldsack zu füllen, den doch der Herr zu leeren befohlen hat.“ Er fordert ihn auf, frei und ledig sich mit seinem heiligen Bruder Quintilian nach Jerusalem einzuschiffen.[3]) Wenn aber auch manche Mißstände in den bethlehemitischen Klöstern der Paula und des Hieronymus bestanden, so zog diese Mönchskolonie doch die Bewunderung der ganzen Welt auf sich, weil ihr Paula und Hieronymus einen eigenartigen Charakter aufgeprägt hatten. Der Aquitanier Postumianus, der 398 zum

[1]) Ep. 147, 9, Vall. I, 1086.

[2]) Ep. 145, Vall. I, 1073.

[3]) Ep. 145; s. auch die Einladung an Apronius ep. 139, Vall. I, 1042.

ersten Male und dann 402 zum zweiten Male während sechs Monate im Kloster des Hieronymus geweilt hat, ist voll des Lobes des gelehrten Mannes, der nicht nur lateinisch und griechisch, sondern auch hebräisch versteht, und dem niemand der Zeitgenossen an Wissen gleichkommen kann, der einen steten literarischen Kampf gegen die Bösen kämpft, den die Ketzer hassen, die er nicht aufhört zu bekämpfen, den die Kleriker hassen, deren Leben und Verbrechen er tadelt, den aber alle Guten lieben und bewundern. Immer ist er tätig im Lesen oder Bücherschreiben. Er ruht nicht bei Tag und Nacht, entweder liest er oder schreibt etwas. Und Postumian versichert, daß, wenn er nicht vorher die Absicht gehabt hätte, noch die Mönche Ägyptens zu besuchen, er auch nicht den kleinsten Augenblick von einem solchen Manne hätte fortgehen wollen.[1])

§ 53.

Der Streit des Hieronymus mit Vigilantius.

Der gallische Priester Vigilantius, der von Sulpicius Severus an Paulin von Nola[2]) und von diesem an Hieronymus nach Bethlehem empfohlen worden war, hatte, wie wir oben geschildert haben,[3]) nach seiner Rückkehr ins Abendland den Vorwurf des Origenismus gegen Hieronymus erhoben. Hieronymus, der schon in Bethlehem mit ihm zusammengestoßen war, hatte ihm eine heftige Abfertigung zuteil werden lassen. Er scheint dann längere Zeit nichts von ihm gehört zu haben. Da wandte sich im Jahre 404 ein dem Hieronymus befreundeter Priester Riparius, dessen Sprengel an den des Vigilantius zu Calagurrae in Aquitanien grenzte, an Hieronymus, um Vigi-

---

[1]) Sulpicius Severus Dialog. I, 4.
[2]) Paulini ep. 5, 11 ad Severum.
[3]) s. Bd. III, 28.

lantius als gefährlichen Ketzer zu denunzieren.[1]) Nach Riparius hatte Vigilantius mit leidenschaftlicher Energie, den Heiligenkult, die Reliquienverehrung, den Zölibat der Priester und das Mönchtum angegriffen. Hieronymus schlug natürlich daraufhin sofort Lärm und sah in ihm den wiederauferstandenen Jovinian.[2]) Von diesem scheint jedoch Vigilantius kaum abhängig zu sein. Er versuchte nicht wie Jovinian prinzipiell gegen das Mönchtum vorzugehen, sondern war in erster Linie als praktischer Reformer gegen solche kultischen Gebräuche in der Kirche aufgetreten, die ihm abergläubig und heidnisch erschienen, und die vor allem von den Anhängern des Mönchtums gepflegt wurden.[3]) Dabei ging er weit radikaler und rücksichts-

---

[1]) Gennadius de vir. illust. c. 35, Vall. II, 967 bezeichnet Vigilantius als Gallier seiner Nationalität nach, der Priester in Barcelona in Spanien war. Hieronymus läßt ihn zur Zeit seiner Streitschrift seinen Wohnsitz in Callagurrae in Aquitanien haben und beschreibt deutlich die Lage des Ortes, der am Fuß der Pyrenäen gelegen in der Nähe Spaniens sich befindet, Contra Vigil., c. 1, 4, 6, Vall. II, 387 ff. Der Zusatz, der sich in einer kluniacensischen Handschrift des Briefes an Riparius ep. 109 findet, versetzt den Riparius nach Tarragona, was aber kaum richtig sein wird. Riparius wird, wie Zöckler S. 305 Anmerk. 3 bemerkt, vermutlich wie Vigilantius in Südgallien zu suchen sein. Die Nachricht des Gennadius, daß Vigilantius Priester in Barcelona war, erklärt sich aber am besten mit Schanz, Geschichte der röm. Literatur IV, 433 Anmerk. 3, daraus, daß Vigilantius später Callagurrae verlassen hat und auf spanischem Boden als Priester wirkte, s. die Dissertation des Petrus de Marca, de patria Vigilantii, Madrid 1895.

[2]) Contra Vigil. c. 1, Vall II, 387.

[3]) In der protestantischen Literatur wird in Nachfolge von Walch, Kirchengeschichte 1766 III, 673—704 Vigilantius in der Regel als protestantischer Wahrheitszeuge ähnlich wie Jovinian aufgefaßt und nach meiner Meinung seine Bedeutung überschätzt, s. Vogel, de Vigilantio, haeretico orthodoxo, Göttingen 1766, Lindner, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis, Leipzig 1839 und W. S. Gilly, Vigilantius and his times, London 1844. Nüchterner und richtiger ist die Beurteilung des Vigilantius bei dem Katholiken W. Schmidt, Vigilantius, sein Verhältnis zum heiligen Hieronymus und zur Kirchenlehre der damaligen Zeit, Münster 1860. Eine ganz eigenartige, aber durchaus unberechtigte Würdigung hat Vigilantius durch N. Peyrat, Histoire de Vigilance, esclave, prêtre et réformateur des Pyrénées au V. siècle, Paris 1855, gefunden, der in ihm einen Vorkämpfer der Unabhängigkeit der spanischen Kirche von der römischen sieht, vgl. ferner Zöckler S. 306 ff., G. Nijhoff, Vigilantius, Dissertation, Groningen 1897 und J. Brochet, St. Jérome et ses ennemis, Paris 1906.

loser als seine Vorgänger Helvidius und Jovinian vor, die z. B. den Zölibat der Kleriker noch unbeanstandet gelassen hatten.

Der in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts sich im Abendland mit der Einbürgerung des Mönchtums verbreitende Reliquien- und Heiligenkult scheint die scharfe Opposition des Vigilantius hervorgerufen zu haben. Daß Vigilantius der ehrliche Eifer für die christliche Religion dazu trieb, hat Gennadius bezeugt. Nur sei Vigilantius durch menschliches Lob irregeleitet worden und habe in seinem Traktate etwas unternommen, was über seine Kräfte ging.[1]) Es ist wohl möglich, daß dem Vigilantius auf seinen weiten Reisen durch die mancherlei Einblicke in das zeitgenössische Christentum erst allmählich die Formen des christlichen Kultus, die er später bekämpfte, zuwider geworden waren. Er hatte in Marmoutiers bei Sulpicius Severus geweilt und dort von den Wundern des heiligen Martin von Tours gehört, Wunder, die nach dem Tode des Heiligen an seinem Grabe noch eine stärkere Fortsetzung fanden. Er hatte in Nola den exzessiven Kult mit eigenen Augen geschaut, den Paulin von Nola mit seinem heiligen Felix trieb, dem er den Flaum seines Bartes weihte. Er hatte in Bethlehem Hieronymus, den eifrigsten Prediger des Mönchsideales, kennen gelernt und von ihm einen ebenso abstoßenden Eindruck wie einst der Galater Palladius mit fortgenommen. Mit nüchternem Sinn scheint er alle diese Dinge nach seiner Rückkehr in die Heimat verarbeitet zu haben. Es wurde ihm plötzlich klar, daß die ihm unsympathischen Gebräuche im christlichen Kultus vielfach aus dem Heidentum stammten. In derber Weise verspottete er jetzt die Anbeter der Reliquien der verstorbenen Heiligen als Aschensammler und Götzendiener.[2]) Hieronymus, der nur von Riparius oberflächliche Kunde von diesen Angriffen des Vigilantius auf die Reliquienverehrung der Märtyrer erhalten hatte, aber noch nicht im Besitze seiner Traktate war, beeilte sich, gegen den ihm auch persönlich verhaßten Mann loszuziehen. In dem

---

[1]) De vir. illust. c. 35, Vall II, 967.

[2]) Ep. 109, 1, Vall. I, 119.

offenen Sendschreiben an Riparius trat er energisch für den Märtyrerkult ein, indem er die später vom zweiten Nicänischen Konzil im Jahre 787 dogmatisierte Unterscheidung zwischen göttlicher Anbetung und Verehrung der Heiligen machte.[1]) Wenn die Gebeine der Märtyrer — so schreibt er — unrein wären, warum wurden die Gebeine Josefs und die der Patriarchen nach dem heiligen Lande gebracht? Warum haben die Apostel es geduldet, daß der unreine Leib des Stephanus mit Ehrengepränge bestattet wurde?[2]) Er schimpft den Vigilantius Dormitantius, Schnarcher, weil er die feierlichen Vigiliengottesdienste an den Märtyrerfesten bekämpft hatte, und er ist empört, daß der Diözesanbischof des Vigilantius zu seinen wütenden Ausfällen schweigt und nicht mit apostolischer eiserner Strafrute dieses unnütze Gefäß zertrümmert.[3])

Erst zwei Jahre später 406 erhielt Hieronymus von Riparius und dem ihm befreundeten Priester Desiderius[4]) durch einen Mönch Sisinnius die Schrift des Vigilantius zugestellt und gab diesem, der seine Kommentare zu Sacharja und Maleachi für den Bischof Exuperius von Toulouse mitnahm, seine Schrift gegen Vigilantius auf seiner Rückreise nach Gallien mit.[5]) Hieronymus hat sie nach seinem eigenen Zeugnis in einer Nacht geschrieben. Nie hat er eine gehässigere Invektive als diese verfaßt, sie übertrifft alle seine früheren Streitschriften. Nie hat er sich aber auch die Bekämpfung eines Gegners so leicht gemacht und mit so oberflächlichen Argumenten operiert wie hier. Er scheint dies selbst am Schluß empfunden zu haben, wenn er schreibt: Übrigens ist die Gotteslästerung des Vigilantius derartig, daß sie mehr die Äußerung des Abscheus vor dem Schreiber als eine große Zahl von Schriftzeugnissen zu ihrer Widerlegung erfordert.[6])

Die Schrift des Hieronymus strotzt von persönlichen Beleidigungen. Er wiederholte nicht nur den faden Witz mit

---

[1]) Ep. 109, 1, Vall. I, 119.
[2]) Ep. 109, 2—3, Vall. I, 721.
[3]) Ep. 109, 2, Vall. I, 721.
[4]) s. Bd. II, 224.
[5]) Contra Vigil. c. 3, Vall. II, 389; Contra Vigil. c. 17, Vall. II, 401.
[6]) Contra Vigil. c. 18, Vall. II, 402.

dem Namen des Vigilantius, sondern benutzte auch den Beruf des Vaters des Vigilantius, eines Gastwirts in Calagurrae, in dessen Geschäft Vigilantius früher tätig gewesen zu sein scheint, um ihn zu verhöhnen: dieser Kneipwirt von Calagurrae, der Wein mit Wasser verfälschte, sucht, gemäß den Kniffen seines ehemaligen Gewerbes, das Gift des Unglaubens dem katholischen Glauben beizumischen, die Jungfrauschaft zu bekämpfen, gegen die Keuschheit seinen Haß auszuschütten, bei den Gelagen der Weltlichen gegen das Fasten der Heiligen zu schreien, während er bei vollen Gläsern philosophiert und nach Kuchen schnalzend sich am Psalmengesang ergötzt, so daß er nur bei den Gastmählern sich herabläßt, die Lieder eines David, Idithun, Asaph und der Kinder Korah anzuhören.[1]) Wie über den Stil des Helvidius und Jovinian machte er sich über den des Vigilantius lustig: Er ist ein unwissender Mensch in Worten und Kenntnissen und ohne Würze und Witz im Ausdruck.[2]) Wenn wir nicht zufällig eine schriftstellerische Charakteristik des Vigilantius von der Hand des objektiven Gennadius besäßen, der Vigilantius gewandt in der Sprache, aber ungeübt in der Auslegung der heiligen Schriften nennt,[3]) so hätten wir keine Möglichkeit, diese Anschuldigung des Hieronymus als das zu erkennen, was sie ist, nämlich als eine der üblichen Verleumdungen, die er gegen jeden seiner Gegner zu schleudern pflegte. Was Hieronymus aber sachlich gegen Vigilantius ins Feld führte, ist, wie wir bereits oben hervorhoben, äußerst dürftig. Vigilantius hatte mit scharfem Blick die Verehrung der Reliquien als Rückfall ins Heidentum erkannt und die Formen des Reliquienkultus, wie das Anzünden von Kerzen, das Einhüllen in kostbare Tücher, das Küssen der Märtyrergebeine, die Prozessionen mit den heiligen Reliquien, als dem heidnischen Kultus entnommen bezeichnet. Heidnische Gebräuche sehen wir — so zitiert Hieronymus aus dem Traktate des Vigilantius — unter dem Vorwande der Gottesverehrung in die Kirche einziehen; beim hellen Sonnenschein brennen eine Menge Kerzen, und überall betet

[1]) Contra Vigil. c. 1, Vall. II, 388.
[2]) Contra Vigil. c. 3, Vall. II, 390.
[3]) De vir. illust. c. 35, Vall. II, 967.

man küssend ich weiß nicht was für einen geringen Staub an, den man in einem kleinen kostbaren Gefäß mit Linnen umhüllt. Große Ehrenbezeugungen fürwahr erweisen solche Leute den seligen Märtyrern, die sie glauben, mit armseligen Kerzenstümpfchen erleuchten zu müssen, während ihnen doch das auf dem Throne sitzende Lamm mit dem Glanze seiner Majestät leuchtet.[1]) Und was weiß nun Hieronymus darauf zu erwidern? Nach Wiederholung seiner bereits im Briefe an Riparius vorgetragenen These, daß es sich nicht um Anbetung, sondern um Verehrung der Märtyrer handle, begründet er sein Eintreten für den Reliquienkult lediglich damit, daß er eben zur kirchlichen Sitte geworden sei, seit Konstantin die Reliquien des heiligen Andreas, Lukas und Timotheus nach Konstantinopel und Arkadius die des heiligen Samuel von Judäa nach Thracien übertragen hatte.[2]) Gegenüber der Behauptung des Vigilantius aber, daß die Fürbitte nur für Lebende und nicht für Tote von Wert sei, und daß deshalb das Gebet der Märtyrer um Rache nach Apokalypse 16, 9 und nach 4 Esra 7, 36—44 keine Erhörung finde, verstieg sich Hieronymus zu dem Satz, daß auch den Heiligen Allgegenwart wie Christus zukäme: Sie folgen dem Lamme, wohin es geht; mithin können die Heiligen bei ihren Gräbern oder an sonst einem beliebigen Orte gegenwärtig sein.[3])

Bei dem Anzünden der Kerzen an den Märtyrergräbern — Hieronymus verwirft das Anzünden am hellen Tage noch als Unsitte und will es nur bei dem nächtlichen Vigiliengottesdienste angewandt sehen — vermochte auch Hieronymus den heidnischen Ursprung nicht zu leugnen. Trotzdem trat er in seinem orthodoxen Traditionalismus dafür ein, indem er naiv bemerkt: Jenes geschah den Götzen und darum war es verabscheuungswürdig, dies aber geschieht den Märtyrern und darum muß es beibehalten werden.[4]) Dies klingt wie in der Lehre der 12 Apostel: Eure Fasten sollen nicht mit denen der Heuchler sein; denn die fasten am zweiten

[1]) Contra Vigil. 4, Vall. II, 390.
[2]) Contra Vigil. c. 5, Vall. II, 391.
[3]) Contra Vigil. c. 6 und 7, Vall. II, 392ff.
[4]) Contra Vigil. c. 8, Vall. II, 394.

und fünften Wochentage, ihr aber sollt am vierten Wochentage und am Freitag fasten.[1]) Bei seinem Kampfe gegen den Märtyrer- und Reliquienkult hatte aber Vigilantius auch die nächtliche Vigiliengottesdienste zu Ehren der Märtyrer abgestellt sehen wollen. Er sah darin, daß neben der Ostervigilie Märtyrervigilien gehalten wurden und dabei wie sonst nur in der Osterzeit das Hallelujah gesungen wurde, eine unberechtigte Gleichstellung dieser Gedenktage der Märtyrer mit dem höchsten Feste der Christenheit. Neben diesem kultischen Motiv stützte er aber seineVerwerfung auf die sittlichen Gefahren, die diese nächtlichen Gottesdienste mit sich brachten. Wir erkennen daraus den ernsten, sittlichen Charakter dieses Reformers. Es war wirklich, wie Gennadius sagt, der Eifer um die Frömmigkeit das Motiv seiner Opposition gegen die kirchlichen Mißbräuche. Hieronymus weiß darauf nichts zu erwidern. Er muß zugeben, daß in derTat von jungen Männern und gemeinen Weibspersonen diese nächtlichen Gottesdienste zur Begehung von allerlei Unkeuschheiten ausgenutzt werden, aber er meint die Schuld der einzelnen dürfe doch nicht zur Verwerfung einer eingebürgerten Kultusform mißbraucht werden.[2]) Auch gegenüber dem versteckten Zweifel, den Vigilantius gegen die Wunder, die sich in den Märtyrerkirchen ereigneten, geäußert hatte, daß sie höchstens zur Bekehrung der Ungläubigen nützlich wären, bekennt sich Hieronymus zu dem massiven Wunderglauben seines wundersüchtigen Zeitalters: Ich gestehe meine Furcht, welche vielleicht aus abergläubiger Scheu kommt. Wenn ich zornig gewesen oder etwas Böses in meinem Herzen gedacht habe oder ein nächtlicher Traum mich geängstigt hat, so wage ich nicht die Basiliken der Märtyrer zu betreten, so sehr zittere ich an Leib und Seele. Du lachst vielleicht darüber und spottest über die Einbildungen von Weibern. Doch schäme ich mich nicht ihres Glaubens, da diese zuerst den aufererstandenen Herrn gesehen haben, zu den Aposteln gesandt und in der Mutter des Herrn und Heilands den heiligen Aposteln empfohlen wurden.[3])

---

[1]) *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, c. 8.

[2]) Contra Vigil. c. 10, Vall. II, 396; s. ep. 147, 4, Vall. I, 10, 3.

[3]) Contra Vigil. c. 12, Vall. II, 398.

Aber Vigilantius hatte sich nicht nur gegen kultische Mißbräuche gewandt, sondern er war zu einem Kampfe gegen die ganze mönchische Richtung in der Kirche fortgeschritten, die diese Kultusformen und die Wundersucht pflegte, und die immer mehr in der Kirche zur herrschenden geworden war. Daraus vor allem erklärt sich die maßlose Heftigkeit des Hieronymus diesem Mann gegenüber, der, wie Helvidius und Jovinian, sein Evangelium von der mönchischen Vollkommenheit so kühn anzugreifen gewagt hatte. Vigilantius hatte darauf hingewiesen, daß das kirchliche Leben Schaden leiden müsse, wenn die mönchische Weltflucht immer weiter um sich greife: Wenn alle sich einschließen und in die Einsamkeit gehen, wer soll in der Kirche den Gottesdienst halten, wer die Weltleute für den Himmel gewinnen, wer die Sünder zur Tugend ermahnen? Das mönchische Lebensideal ist für ihn nicht ein Zeichen der Stärke, sondern der Schwäche der Christen: Das heißt man nicht kämpfen, sondern fliehen. Halte Stand in der Schlacht, widerstehe bewaffnet den Feinden, um nach erlangtem Siege gekrönt zu werden. Vigilantius war noch weiter gegangen als seine Vorgänger, er hatte die fortschreitende Mönchisierung des Klerus, den Zölibat der Priester, bekämpft. Dies waren keine Lufthiebe, sondern damit traf Vigilantius dem mönchischen Vollkommenheitsideal ins Herz. Hieronymus muß eingestehen, daß es allerdings Schwachheit ist, die die Christen ins Kloster treibt. Deshalb fliehen wir aus dem Trubel der Städte, damit wir nicht zu tun gereizt werden, wozu uns nicht die Natur, sondern vielmehr unser böser Wille treibt.[1]) Er wußte sich nicht anders zu helfen, als mit gemeinen Invektiven gegen den unbequemen Mann, der ihn in die Enge getrieben hatte: Wenn alle Jungfrauen bleiben und keine Ehen mehr bestehen, gewiß, so geht das Menschengeschlecht zugrunde, keine Kinder wimmern mehr in den Wiegen, die Hebammen müssen aus Mangel an Lohn betteln gehen, und Dormitantius muß in einem Bettchen bei der schärfsten Kälte ganz allein sich zuzammenkauern, ohne schlafen zu können.[2]) Aber der Kampf

[1]) Contra Vigil. c. 17, Vall. II, 402.
[2]) Contra Vigill. c. 16, Vall. II, 400.

mit Vigilantius hatte auch eine ernste Seite, die der Fanatiker des Mönchtums nicht übersehen konnte. Vigilantius stand nicht allein, die hohe Geistlichkeit Aquitaniens stand zum Teil auf seiner Seite. Erst 405 hatte der römische Bischof Innocenz in einem Briefe an den Bischof Exuperius von Toulouse den dortigen Klerikern eheliche Enthaltsamkeit einschärfen müssen.[1]) O Schmach, so schreibt Hieronymus, er soll sogar Bischöfe zu Genossen seines Verbrechens haben, sofern man jene Bischöfe nennen kann, die die Diakonatsweihe nur an solche erteilen, die sich Weiber genommen haben, weil sie keinem Unverheirateten die Keuschheit zutrauen, und die damit doch nur zeigen, wie heilig sie selber leben, die von allen Böses argwöhnen und nur solchen Klerikern, deren Weiber sie schwanger oder bereits als Mütter schreiende Kinder auf ihren Armen tragen sehen, die Ordination erteilen.[2]) Dem in Gallien und Spanien noch nicht durchgeführten Zölibat der Priester stellte Hieronymus die Kirchen des Orients, Ägyptens und des römischen Stuhls entgegen, die nur Jungfräuliche zu Priestern annehmen oder solche, die, wenn sie Frauen hatten, dem ehelichen Leben entsagten. Er schob Vigilantius die niedrigsten Motive bei seiner Bekämpfung des Zölibats unter: Solches lehrt dieser Schnarcher, indem er der Fleischeslust die Zügel schießen läßt, die natürliche Brunst des Fleisches, die in der Jugend in der Regel ohnehin übersprudelt, durch seine Ermunterungen verdoppelt und durch den Beischlaf mit Weibern auszulöschen denkt, damit wir uns in nichts mehr von den Schweinen und unvernünftigen Tieren oder den Hengsten unterscheiden, von denen es Jer. 5,8 heißt: Sie sind mir geworden weibertolle Hengste.[3]) Noch einen besondern Schmerz hatte Vigilantius dem Hieronymus zugefügt. Er, der selbst einst nach Jerusalem gewallfahrtet war und die Mönche im heiligen Lande mit Almosen unterstützt hatte, warnte jetzt die gallischen Christen, nach Jerusalem Almosen zu schicken. Einmal mochten ihn die Eindrücke, die er von der dortigen Mönchskolonie empfangen hatte, um-

---

[1]) Ep. 6 ad. Exuperium, M. P. LXX, 540 ff.

[2]) Contra Vigil. c. 2, Vall. II, 389.

[3]) Contra Vigil. c. 2, Vall. II, 389.

gestimmt haben, dann aber begründete er es mit praktisch-kirchlichen Erwägungen, daß es auch in der Heimat viel Armut und Not gebe, die man zunächst zu lindern verpflichtet sei. Möglich ist es aber auch, daß Vigilantius aus nicht ganz reinen Beweggründen dem ihm verhaßten Hieronymus dadurch Ungelegenheiten zu bereiten suchte. Vigilantius verwarf ferner die ihm unchristlich erscheinende Forderung, sich seines ganzen Besitzes durch Schenkung an die Armen zu entäußern, und redete vielmehr einem Gebrauch der Güter zu fortgehenden Wohltaten an die Armen als dem christlich Gebotenen das Wort. Hieronymus, der sich nach dem Tode der Paula in schweren finanziellen Sorgen um seine Mönche und Nonnen befand, sah sich aufs schwerste durch die Abmahnung von Unterstützungen für seine Mönchskolonie betroffen, zumal da ihm gerade aus Gallien reiche Almosen zugeflossen waren. Es ist begreiflich, daß er mit Aufwand aller Mittel, vor allem mit dem Hinweis auf die Kollekte des Apostels Paulus für die Armen in Jerusalem, für seine Klöster Propaganda zu machen versuchte.[1])

Wie der Streit ausgegangen ist, ob gegen Vigilantius von den kirchlichen Obern eingeschritten wurde, darüber wissen wir nichts. Hieronymus erwähnt Vigilantius in seinen späteren Schriften nicht mehr, auch bei Augustin und Isidor von Sevilla suchen wir vergeblich nach seinem Namen. Nur sein Landsmann Gennadius berichtet uns, daß er Priester in Barcelona war, und daraus entnehmen wir, daß er sich später nach Spanien begeben hat, nachdem vielleicht in Aquitanien sein Bleiben nicht mehr möglich war. Dann hätte das Pamphlet des Hieronymus wenigstens für Gallien seine Wirkung gehabt, die Gönner des Vigilantius hätten ihn, eingeschüchtert durch das heftige Auftreten des berühmten Priesters zu Bethlehem, fallen gelassen.[2]) Möglich ist es aber auch, daß unter dem Waffengeklirr, das bald durch den vandalischen Einfall in Südgallien hervorgerufen wurde, der theologische Streit verstummte.[3])

---

[1]) Contra Vigil. c. 14—15, Vall. II, 561 ff.

[2]) s. Zöckler, S. 310.

[3]) s. H. Schmidt, A. Vigilantius R. E^2, Leipzig 1885 XVI, 462. Das

§ 54.

Der Danielkommentar.

Nach Beendigung des Origenistischen Streites konnte Hieronymus seine Kraft wieder exegetischen Arbeiten widmen. Nach Vollendung seines umfangreichen Kommentars zum Zwölfprophetenbuch machte er sich an den Propheten Daniel, den er für seine römischen Freunde Pammachius und Marcella, das einzigartige Beispiel römischer Heiligkeit, verbunden durch die Bande des Glaubens wie des Blutes, wie er sagt, kommentierte.[1]) Der Kommentar ist kürzer als der unerträglich breite Kommentar zum Zwölfprophetenbuch; Hieronymus beabsichtigte auch nur die dunklen Stellen des Propheten zu erklären. Obwohl auch dieser Kommentar, wie fast alle anderen, rasch hingeworfen ist, hat er doch für uns ein größeres Interesse als seine übrigen alttestamentlichen Arbeiten durch seine Auseinandersetzung mit den Angriffen des Neuplatonikers Porphyrius.

Wenn wir zunächst von den Quellen, die Hieronymus benutzte, handeln, so hat er sie in diesem Kommentar selbst

---

Eintreten des Hieronymus für den Märtyrerkult im Streit mit Vigilantius hat vermutlich noch eine Folge gehabt. Es wurde zum Anlaß das Martyrologium Hieronymianum, A. SS. Nov. Tom. II, pars. 1, herausgegeben von J. B. de Rossi et L. Duchesne, Brüssel 1894, dem Hieronymus zuzuschreiben. Daß der Briefwechsel der Bischöfe Chromatius von Aquileja und Heliodor von Altinum mit Hieronymus und seine Antwort in der Vorrede dieses Martyrologiums echt ist, wie Mommsen, Liber pontificalis, pars prior, Berlin 1898 S. XI, Anmerk. 1 behauptete, erscheint mir durchaus unwahrscheinlich. Nur Schanz, Die römische Literatur IV, 398, ist dieser Annahme Mommsens beigetreten und hat dem Hieronymus ein kurzgefaßtes Martyrologium zugeschrieben, das dem spätern Martyrologium Hieronymianum zugrunde liege. Sowohl der Inhalt wie der Stil der Briefe macht es unmöglich sie dem Hieronymus zuzuschreiben, sie sind eine Fälschung aus dem 6. Jahrhundert, da sie bereits Cassiodor de inst. div. litt. c. 32 (Migne S. L. 70, 1147) gekannt hat, s. Duchesne, S. IV, H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Abh. der Gött. Ges. d. Wissenschaften N. F. Bd. 3 N. 3 Berlin 1900 S. 91, Krusch Neues Archiv der Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde 1901, 26, 351 ff.

[1]) Praef. Vall. V, 619.

genau bezeichnet. Seine Polemik gegen Porphyrius hat er Eusebius von Caesarea, und zwar dem 18., 19. und 20. Buche seines für uns verlorenen Werkes gegen Porphyrius, dem Apollinaris von Laodicea, und zwar dem 26. Buch seines ebenfalls verlorenen Werkes gegen Porphyrius und dem Methodius von Olympus entnommen.[1]) Außer diesen Kirchenvätern ist es wie in allen seinen Kommentaren Origenes, den er ausschöpft. Origenes hatte allerdings keinen Kommentar zum Propheten Daniel geschrieben, aber in seinen uns verlorenen Stromateis einzelne Stücke des Propheten erklärt. So nennt Hieronymus als Quelle seiner kurzen Auslegung der nur im Griechischen und nicht im Hebräischen sich findenden Stücke des Daniel, der Geschichte der Susanna und des Bel zu Babel, das elfte Buch der Stromateis des Origenes.[2]) Auch die Erklärung des Gesanges der drei Männer im feurigen Ofen, der sich ja auch nur im griechischen Daniel findet, stammt von Origenes, wie wir aus gelegentlichen polemischen Bemerkungen schließen können. Origenes hatte die Stelle Daniel 3, 37 in diesem Gesang auf das himmlische Jerusalem und die Seelen bezogen, die, auf die Erde herabgefallen und ins Tränental versetzt, ihre früheren Sünden beklagen. Gegen diese Auslegung verwahrt sich Hieronymus jetzt nach Ablauf des Origenistischen Streites ausdrücklich.[3]) Es ist überhaupt für diesen und alle seine späteren Kommentare charakteristisch, daß er auch nach Beendigung des Origenistischen Streites sich immer wieder auf die Benutzung des Origenes gewiesen sah, nur seine, heterodoxe Gedanken enthaltenden Auslegungen fortan scharf markierte. So hatte Origenes Nebukadnezar und seine Bekehrung allegorisch auf den Satan und seine endliche Beseligung gedeutet, was Hieronymus natürlich mit Abscheu verwirft.[4]) Hieronymus tritt auch gegenüber Origenes für die Geschichtlichkeit der Erzählung vom Wahnsinn Nebukadnezars ein, wenn wir auch außer bei Daniel aus anderen Geschichtsquellen nichts darüber

---

[1]) Daniel 12, 13, Vall. V, 730; Praef. Vall. V, 617.

[2]) Daniel 13, 1 ff., Vall. V, 730.

[3]) Vall. V, 648.

[4]) Daniel 3, 9, Vall. V, 644; Daniel 4, 23, Vall. V, 648.

hören; denn die rein allegorische Auslegung des Origenes, die unter Nebukadnezar hier keine geschichtliche Person, sondern den Teufel verstanden wissen will, hat, wie Hieronymus erkannt hat, gefährliche Konsequenzen: Wir könnten dann alles, was wir in der Heiligen Schrift lesen, als Fabeln ausgeben.[1]) Auf eine Benutzung des Origenes weisen im Kommentar des Hieronymus noch andere Stellen, wie Daniel 5, 7, wo er bemerkt, daß die dort genannte Königin von Josephus für die Großmutter, von Origenes für die Mutter des Belsazar gehalten würde,[2]) und Daniel 9, wo er bei der Weissagung von den 70 Jahrwochen ein längeres Zitat aus dem zehnten Buch der Stromateis des Origenes gibt.[3])

Diese schwierige Stelle Daniel 9, 24—27 beweist aber auch, daß Hieronymus neben den oben genannten Kirchenvätern und Origenes noch eine Reihe anderer christlicher Schriftsteller benutzte. Er führt hier Julius Africanus, Hippolyt, Clemens Alexandrinus und Tertullian außer den schon genannten an, aber die kritiklose Nebeneinanderstellung der Meinungen aller dieser Kirchenväter hat schon auf den afrikanischen Bischof Hesychius den ganz richtigen Eindruck gemacht, daß Hieronymus nur seine eigene Urteilslosigkeit dadurch zu verhüllen strebe.[4]) Auch dürfen wir uns nicht blenden lassen über die Belesenheit des Hieronymus, denn das Zitat aus dem 5. Buch der Chronographie des Julius Africanus hat er z. B. nicht dieser, sondern der *εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* des Eusebius von Caesarea entnommen, während das Zitat aus Clemens Alexandrinus vermutlich seiner verlorenen Schrift über das Passah und das Zitat aus Tertullian der uns noch erhaltenen Schrift Adversus Judaeos entstammt. Von Kommentaren scheint er nur den Hippolytkommentar zum Daniel gekannt zu haben.[5])

---

[1]) Daniel 4, 1, Vall. V, 648; Daniel 10, 4, Vall. V, 697, Origenes scheint im 9. Buch der Stromateis von dieser Danielstelle gehandelt zu haben, da dieses Buch Hieronymus zu Daniel 4, 5, Vall. V, 646 zitiert.

[2]) Vall. V, 654.

[3]) Vall. V, 691.

[4]) Augustini ad Hesychium ep. 197 u. Hesychii ad Augustinum ep. 198 ed. Maur. II, 561 u. 563.

[5]) Das Zitat aus Eusebius *ἀπόδειξις* stammt aus l. VIII, 2; das Zitat aus Tertullian adversus Iudaeos aus l. II, 716, Harnack, Altchristliche

Verhältnismäßig wenig nahm Hieronymus in seinem Danielkommentar auf die jüdische Auslegung Bezug. Dies hat wohl seinen Grund darin, daß er mit dieser von der traditionellen christlichen Exegese stark abweichenden Auslegung des Propheten nicht viel anzufangen wußte; dennoch ist ihre Kenntnis, soweit sie uns Hieronymus vermittelt, für uns nicht wertlos. Die chronologische Schwierigkeit, die zwischen Daniel 1, 5 und 2, 1 besteht, lösten die Juden dadurch, daß sie annahmen, in der ersten Stelle, nach der Daniel dem König erst nach drei Jahren vorgeführt werden soll, während er nach der zweiten Stelle bereits im zweiten Jahre seiner Herrschaft seinen Traum deutet, sei das dritte Jahr seiner Herrschaft über Babylonien, in der zweiten Stelle das zweite Jahr seiner Herrschaft über alle barbarischen Völker gemeint.[1]) Nach jüdischer Tradition waren Daniel und die drei Männer Eunuchen,[2]) und das Gastmahl Belsazars wurde von dem babylonischen König mit der Absicht gehalten, die Weissagung Jeremias von der siebzigjährigen Gefangenschaft des jüdischen Volkes als falsch zu verspotten.[3]) Die kasuistische Art der jüdischen Exegeten, die aus den Worten Daniel 6, 4: „Sie suchten eine Gelegenheit, die sie gegen Daniel fänden von seiten des Königs", alles Mögliche herauslasen, ist ihm unsympathisch. Er berichtet, daß die Juden unter der Seite des Königs die Königin oder seine Konkubine verstanden, die an seiner Seite schlafe. Die Feinde Daniels erhoben also nach der jüdischen Auslegung gegen ihn die Anklage, daß er mit der Königin oder einer königlichen Konkubine Unzucht getrieben hätte, konnten aber diese Anklage nicht begründen, da Daniel Eunuch war. Derartiges sagen die Juden, wie Hieronymus schreibt, indem sie eines

---

Literaturgeschichte S. 681. Über das Zitat aus dem Danielkommentar des Hippolyt l. IV, 20s. W. C. L., Opera Hippolyti, IV, 264, 9 ff., ed. Bonwetsch, Leipzig 1897.

[1]) Vall. V, 626, dieselbe Lösung gibt Josephus im 12. Buch seiner Antiquitates, wonach die Traumdeutung in das zweite Jahr nach der Verwüstung Ägyptens durch Nebukadnezar zu setzen sei.

[2]) Daniel 1, 3, Vall. V, 624.

[3]) Vall. V, 652.

Wortes halber lange Fabeln zu spinnen pflegen.[1]) Auch die jüdische Auslegung der 70 Jahrwochen, die die Geschicke des jüdischen Volkes bis zur Eroberung Jerusalems unter Hadrian nach dem Barkochbaaufstande darin geweissagt sah, lehnte er wegen der chronologischen Schwierigkeiten ab, da der Zeitraum vom ersten Jahre des Darius bis auf Barkochba nicht 70, sondern 99 Jahrwochen und drei Jahre umfasse. Von besonderem Interesse ist endlich noch die jüdische Auslegung der Schlussvision des Daniel, die Hieronymus ausführlich referiert, da sie von der des Porphyrius wie von der christlich-traditionellen abweicht. Demnach deuteten die Juden den Greuel der Verwüstung Daniel 11, 31 auf die Römer und zwar auf Vespasian und Titus, der das Heiligtum entweihte,[2]) die kleine Hilfe Daniel 11, 34, die dem Volke Israel werden wird, teils auf die Kaiser Severus und Antoninus Pius, teils auf den Kaiser Julian, der, den Juden freundlich gesonnen, das Versprechen gab, in ihrem Tempel zu opfern.[3]) Den König, der sich wider alles Göttliche erheben und nach Julian kommen werde, beziehen sie wie die Christen auf den Antichrist, und die Zeit des wahren Heils und der wahren Hilfe auf den zukünftigen Messias.[4])

In der Vorrede hat Hieronymus darauf hingewiesen, daß er in diesem Kommentar die profane Literatur zur Erklärung der letzten Kapitel des Daniel ausgiebig herbeigezogen habe, um aus ihr die Erfüllung der Weissagungen des Propheten als richtig zu erweisen. Er zählt eine Reihe griechischer Historiker, Sutorius mit dem Beinamen Callinicus, Diodorus, Hieronymus, Polybius, Claudius, Theo und Andronicus auf, aber eine selbständige Kenntnis scheint er von ihnen nicht besessen, sondern sie nur aus Porphyrius gekannt zu haben. Von den lateinischen Profanhistorikern Josephus, Livius, Pompejus Trogus und Justin, die er dort nennt, hat er nur auf

[1]) Daniel 6, 4, Vall. V, 658, s. auch die jüdische Auslegung zu Daniel 2, 12, Vall. V, 628 und Daniel 8, 16, Vall. V, 676.

[2]) Vall. V, 716.

[3]) Vall. V, 718.

[4]) Daniel 11, 36, Vall. V, 718.

Josephus öfter Bezug genommen und Pompejus Trogus einmal zitiert.[1])

Was den dem Kommentar zugrunde gelegten Danieltext betrifft, so hatte Hieronymus bereits in seiner Übersetzung des Daniel aus dem Hebräischen bemerkt, daß im kirchlichen Gebrauch nicht der Text der LXX, sondern der des Theodotion sei.[2]) Er wiederholt diese Angabe in seiner Vorrede zum Kommentar und zitiert deshalb den Text des Theodotion als editio vulgata.[3]) Er begründet die merkwürdige Tatsache des Gebrauches des Theodotion damit, daß die Übersetzung der LXX im Daniel sehr stark vom hebräischen Text abweiche, und man sich daher entschlossen habe, den Theodotion in der Kirche zu gebrauchen.[4]) Hieronymus legte seinem Kommentar seine Übersetzung aus dem Hebräischen resp. Aramäischen, für die nur im griechischen Text vorhandenen Stücke des Daniel die Übersetzung des Theodotion zugrunde.[5]) Er zieht jedoch auch die Lesarten der anderen Übersetzungen, der LXX, Aquilas und Symmachus heran. Dabei verteidigt er seine Übersetzung des Daniel gegen die Kritik, die sie von seiten eines Mannes, der nichts weiß, aber alles verspricht, gefunden hatte. Es ist damit vielleicht Rufin gemeint, der ihm, wie er sagt, z. B. den femininischen Gebrauch des Wortes torques vorgeworfen hatte; Hieronymus berief sich dafür auf Cicero und Vergil, während allerdings Livius torques maskulinisch zu gebrauchen pflege.[6])

Die sachlich wichtigsten Varianten des Theodotion und der LXX vom hebräischen Text hat Hieronymus aufmerksam notiert. So bilden Kapitel 10 und 11 im hebräischen Text zwei Visionen, von denen die erste im dritten Jahre des Cyrus, die zweite im ersten Jahre des Darius stattfand, während Theodotion beide Kapitel zu einer Vision zusammenfaßt und

---

[1]) Vall. V, 710.
[2]) s. Bd. II, 105.
[3]) Daniel 1, 3, Vall. V, 624.
[4]) Daniel 4, 5, Vall. V, 646.
[5]) Daniel 12, 13, Vall. V, 720.
[6]) Daniel 5, 8, Vall. V, 653.

in das dritte Jahr des Cyrus setzt.[1]) Ein anderes Mal haben die LXX im sechsten Kapitel den König Artaxerxes, während der hebräische Text den König Darius nennt.[2]) In der Geschichte von den drei Männern im feurigen Ofen wird der vierte, der ihnen zur Hilfe erscheint, nach den LXX als Engel bezeichnet. Die christlichen Ausleger verstehen unter diesem vierten, dessen Angesicht dem Sohne Gottes ähnlich war, Christus. Hieronymus schwankt, ob er den LXX oder den Christen recht geben soll. Gegen die christliche Tradition ließe sich einwenden, daß es nicht zu verstehen sei, wie der gottlose König Nebukadnezar von Gott gewürdigt werden konnte, den Sohn Gottes zu sehen. Er will deshalb die historische Auslegung dahingestellt sein lassen, aber allegorisch unter jenem Engel oder jenem Sohn Gottes den Herrn Christus verstehen, der in den Feuerofen der Unterwelt hinabstieg, in dem die Seelen der Sünder und Gerechten eingeschlossen gehalten wurden, um sie aus den Banden des Todes zu befreien.[3])

Für die merkwürdige Tatsache, daß ein Teil des Daniel 2, 4—7, 28 nicht in hebräischer Sprache, sondern in chaldäischer d. h. aramäischer Sprache auf uns gekommen ist, hat Hieronymus keine Erklärung gesucht, sondern sie einfach registriert.[4])

Bei der Auslegung des Propheten setzte sich Hieronymus, wie wir bereits oben hervorhoben, fortdauernd mit Porphyrius auseinander. Dieser hatte im zwölften Buch seines umfassenden polemischen Werkes gegen die Christen die Echtheit der Danielapokalypse bestritten und sie einem unbekannten Juden aus der Zeit des Antiochus Epiphanes zugewiesen. Das Buch enthielt nach seiner Meinung nicht Weissagungen zukünftiger Ereignisse, sondern die Erzählung vergangener Geschichte bis auf Antiochus. Was der Verfasser darüber hinaus berichte, sei erlogen, da er die Zukunft nicht kenne.

---

[1]) Vall. V, 701, s. auch Daniel 1, 3, Vall. V, 624, Daniel 4, 5, Vall. V, 646, Daniel 13, 8 in der Geschichte der Susanna Vall. V, 732.

[2]) Daniel 6, 1, Vall. V, 657.

[3]) Vall. V, 643, s. auch Daniel 11, 44, Vall. V, 724.

[4]) Vall. V, 672.

Der Verfasser schrieb nach Porphyrius nur unter dem Namen des alten Daniel, um die Hoffnung der Juden wieder anzufachen.[1]) Obwohl Hieronymus in der Vorrede erklärte, er wolle nicht auf die Angriffe des Porphyrius eingehen, da sie bereits durch die christlichen Gegner des Neuplatonikers zurückgewiesen seien, sieht er sich genötigt, immer wieder auf die Einwände des scharfsinnigen heidnischen Kritikers zurückzukommen und entgegen der christlich-traditionellen Auslegung Konzessionen zu machen. Bereits in der Vorrede weist er die Behauptung des Porphyrius, daß das Buch Daniel überhaupt nicht ursprünglich hebräisch, sondern griechisch geschrieben sei, zurück, da sich in der Geschichte der Susanna zwei griechische Wortspiele finden. Hieronymus gibt aber selbst die Geschichte von der Susanna, vom Bel und Drachen zu Babel als unechte Zusätze zum Propheten Daniel preis, da sie Bruchstücke der Prophetie des Leviten Habakuk, eines Sohnes Jesu, seien. Er berief sich dabei auf seine Übersetzung des Daniel aus dem Hebräischen, in die er diese Stücke und den Gesang der drei Männer im feurigen Ofen zwar aufgenommen, aber durch Vorsetzung des Obelus als nicht zum hebräischen Text gehörig bezeichnet hätte.[2]) Hieronymus bemerkt auch in seinem Kommentar, daß zwischen den echten und unechten Bestandteilen des Daniel sich unausgleichbare Widersprüche fänden, da nach Daniel 2, 25 der Prophet aus dem Stamme Juda, nach der Fabel vom Bel aber ein Priester aus dem Stamme Levi sei.

Es ist von Interesse, im einzelnen zu verfolgen, wie Hieronymus die von Porphyrius gegebene Deutung der Danielapokalypse zu bekämpfen suchte. Das Traumgesicht Nebukadnezars von den vier Weltmonarchien, die ein nicht von Menschenhänden losgerissener Stein zertrümmert, verstand Porphyrius wie die Juden vom Volke Israel, das am Ende der Welt alle Königreiche vernichten werde. Nach Hieronymus ist unter dem Stein kein anderer als Christus zu verstehen, der ohne Menschenhand vom Berge abgerissen wurde, d. h. der ohne

---

[1]) Vall. V, 723.

[2]) s. Bd. II, 99.

menschlichen Samen aus dem jungfräulichen Leibe hervorgegangen ist.[1]) Und dabei bezieht Porphyrius im Anschluß an die jüdische Exegese die vier Weltmonarchien auf das babylonische, medo-persische, mazedonische und diadochische Reich, während Hieronymus die vier Weltmonarchien mit den Vertretern der traditionellen christlichen Exegese auf das babylonische, medopersische, mazedonisch-diadochische und römische Weltreich deutet. Nach der historischen Auslegung des Porphyrius bezeichnet der Verfasser der Danielapokalypse mit dem kleinen Horn Daniel 7, 8 Antiochus Epiphanes und mit dem Menschensohn, der vom Himmel kommt, das jüdische Volk oder den Führer des jüdischen Volkes Judas Makkabäus, während die kirchliche Exegese das erste Bild auf den Antichristen, das zweite auf Christus bezog.[2]) Aber je deutlicher in der Danielapokalypse die Schilderung der historischen Ereignisse wird, um so mehr sah sich Hieronymus zu Konzessionen an die historische Auslegung des Porphyrius gezwungen. Bereits im achten Kapitel, welches das Gesicht Daniels von dem Kampf des Widders mit dem Ziegenbock und die Botschaft von der Verwüstung des Heiligtums während der 2300 Abendmorgen enthält, fand Hieronymus mit Berufung auf die Bücher der Makkabäer und die Geschichte des Josephus die Entweihung des Tempels unter Antiochus Epiphanes geschildert. Nur schüchtern setzt er hinzu, daß die meisten der Unsrigen dies auf den Antichrist beziehen und das, was unter Antiochus Epiphanes im Typus geschehen ist, unter dem Antichrist in Wahrheit sich vollenden lassen.[3]) In der Schlußvision des Daniel 10—12 stimmt aber die Deutung des Hieronymus vollkommen mit der des gottlosen Porphyrius überein. Beide finden hier die Geschichte der Diadochenkämpfe erzählt. Zu Daniel 11, 21 bemerkt er: Bis hierher folgt die Ordnung der Geschichte, und unter Porphyrius und den Unsrigen besteht kein Streit. Das übrige aber, was bis zum Schluß des Buches folgt, versteht jener von der Person des Antiochus, der Iudaea besetzte, und unter dem die Verfolgung des Gesetzes Gottes

[1]) Daniel 2, 4, Vall. V, 634.
[2]) Daniel 7, 8, Vall. V, 667.
[3]) Daniel 8, 14, Vall. V, 675.

und die Makkabäerkriege stattfanden. Die Unsrigen glauben, daß dies alles vom Antichristen geweissagt werde, der in der letzten Zeit kommen werde. Auf den Einwand, wie die prophetische Rede aber plötzlich von Seleucus auf das Ende der Welt überspringe, antwortet er mit den christlichen Auslegern, daß es die Gewohnheit der Heiligen Schrift sei, nicht alles zu erzählen, sondern nur das von dem geschichtlichen Verlauf hervorzuheben, was von Bedeutung sei. Da vieles im folgenden auf die Person des Antiochus paßt, sehen die christlichen Ausleger in ihm den Typus des Antichristen, aber was in jenem nur teilweise geschehen ist, soll sich im Antichristen ganz vollenden. Wie der Erlöser in Salomo und den übrigen Heiligen Typen seiner Ankunft im Fleisch hat, so hat auch der Antichrist einen solchen Typus in dem schlechten König Antiochus, der die Heiligen verfolgte und den Tempel entweihte. In dem letzten Kapitel des Daniel tut Hieronymus nichts weiter, als die Auslegung des Porphyrius in kurzer Zusammenfassung zu referieren und dann die christliche Auslegung auf den Antichrist als die bessere und richtigere hinzuzufügen.[1]) Nur in Einzelzügen müht sich Hieronymus, die Beziehung auf die Zeit des Antiochus Epiphanes als unrichtig oder unmöglich zu erweisen, aber er wird immer wieder unsicher, wenn er die Feldzüge des syrischen Königs mit den Berichten der Profanhistoriker gar zu frappant übereinstimmend in der Danielapokalypse geschildert findet. So bemerkt er zu Daniel 11, 44 nach einem Referat über die Auslegung des Porphyrius, der in kunstvoller Rede zur Verspottung der Christen das, was diese auf den Antichrist deuten, auf Antiochus bezieht: Gesetzt den Fall, daß dies von Antiochus gesagt ist, was schadet es unsrer Religion? Wird etwa in der vorigen Vision, wo die Prophetie in Antiochus erfüllt ist, etwas über den Antichristen gesagt? Porphyrius möge das Zweifelhafte beiseite lassen und bei dem deutlichen stehen bleiben.[2]) Zu diesen deutlichen Weissagungen des Daniel gehören aber nach Hieronymus die Deutung des Steines in

[1]) Daniel 11, 21 ff., Vall. V, 713 ff.
[2]) Vall. V, 722.

Daniel 2, 40 und des Menschensohnes in Daniel 7, 9 auf Christus. Die Deutung des Porphyrius an beiden Stellen auf das jüdische Volk findet Hieronymus ganz unsinnig, und diese Stellen bestärken ihn, trotz zeitweiligen Schwankens, an der christlich-traditionellen Auslegung festzuhalten. Vor allem aber ist es das letzte Kapitel des Daniel, das von der Auferstehung der Toten handelt, das nach der Meinung des Hieronymus nur im Sinne der christlichen Auslegung verstanden werden kann. Hier setzt er sich noch einmal mit Porphyrius auseinander, aber die Rollen sind zwischen beiden getauscht. Porphyrius hatte hier die historische Auslegung verlassen und dieses Kapitel metaphorisch auf die Auferstehung des jüdischen Volkes zur Zeit der Makkabäer gedeutet: Die, welche das Gesetz tapfer verteidigt haben und gleichsam im Staub der Erde schliefen und, mit dem Druck der Übel bedeckt, gleichsam im Grab des Elends begraben waren, stehen zum ewigen Leben, d. h. zu unverhofftem Sieg auf, während die Übertreter des Gesetzes, die Anhänger des Antiochus, zur ewigen Schande auferstehen, d. h. dem schmählichen Andenken preisgegeben werden. Demgegenüber erscheinen Hieronymus und die christlichen Exegeten in diesem Kapitel als die Vertreter des Wortsinns, da sie es auf die Auferstehung der Toten zum ewigen Leben und zur ewigen Verdammnis nach der Besiegung des Antichristen durch den wiederkommenden Christus deuten.

Von Interesse ist es noch, wie Hieronymus die geschickten Einwürfe des Porphyrius gegen geschichtliche Irrtümer und psychologische Unwahrscheinlichkeiten, die sich im Buche Daniel finden, zu widerlegen versuchte. Porphyrius hatte z. B. darüber gespottet, daß erst die Gattin des Belsazar ihren Gemahl auf Daniel aufmerksam mache und sich so klüger als der König zeige.[1] Hieronymus antwortet darauf, daß die Königin, von der hier die Rede sei, gar nicht die Gemahlin Belsazars, sondern nach Origenes seine Mutter oder nach Josephus gar seine Großmutter sei, die noch eine lebendige Erinnerung an die Zeit Nebukadnezars gehabt habe. In

---

[1]) Daniel 5, 7, Vall. V, 654.

Daniel 9, 1 hatte Porphyrius den König Darius, unter dem Daniel diese Vision empfängt, mit dem König Darius II. identifiziert und daraus gefolgert, daß Daniel ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht haben müsse, falls nicht die ganze Danielapokalypse auf Fiktion beruhe. Hieronymus identifizierte dagegen diesen Darius mit Darius I. und beseitigte so die chronologischen Schwierigkeiten. In Daniel 11, 2, wo nur vier Könige der Perser von Daniel aufgezählt werden, hatte Porphyrius darauf hingewiesen, daß der Verfasser des Buches Daniel nur sehr schlecht über die historischen Verhältnisse orientiert gewesen sei, da er neun Perserkönige auslasse und sofort auf Alexander den Großen übergehe. Hieronymus löste die Schwierigkeit einfach damit, daß es nicht die Sorge eines prophetischen Geistes sei, der geschichtlichen Ordnung zu folgen, sondern nur einiges Berühmte herauszuheben.[1]) Ebenso bequem macht sich Hieronymus die Sache, wenn Nebukadnezar fälschlich der Vater Belsazars genannt wird, da hier Vater in der Bedeutung von Ahn zu nehmen sei.[2]) Porphyrius hatte es auch für durchaus unwahrscheinlich erklärt, daß der stolze König Nebukadnezar, wie Daniel 2, 46 berichtet wird, den gefangenen Juden Daniel angebetet habe. Hieronymus weist für die Möglichkeit eines solchen Vorgangs auf die Lykaonier hin, die auch Paulus und Barnabas für Götter hielten und ihnen opfern wollten.[3]) Porphyrius hatte es als moralisch anstößig kritisiert, daß Daniel die Geschenke des heidnischen Königs Nebukadnezar angenommen und nicht zurückgewiesen habe, Hieronymus entschuldigte dieses Verhalten Daniels damit, daß Daniel die äußeren Ehren sich habe gefallen lassen müssen, damit die Allmacht Gottes bekannt wurde.

Die allegorische Exegese tritt in diesem Kommentar des Hieronymus stark zurück, da er durch die Auseinandersetzung mit Porphyrius sein Augenmerk auf die historische Erklärung des Propheten richten mußte. Wo er allegorisiert, schließt er sich, wie bereits oben hervorgehoben wurde, an seine christlichen Vorgänger an.

---

[1]) Vall. V, 702.

[2]) Daniel 5, 2, Vall. V, 652.

[3]) Vall. V, 634.

Endlich sei noch bemerkt, daß Hieronymus zu Daniel 7, 8 eine ausgebildete christliche Tradition über den Antichrist wiedergibt, die er nicht der Danielapokalypse entnommen hat, sondern bereits vorfand.[1]) Nach dieser Tradition werden sich zehn Könige nach der Zerstörung des römischen Reiches erheben und das römische Reich unter sich teilen. Dann wird ein elfter kleiner König, der Antichrist, aufstehen, der drei von den zehn Königen, den König von Ägypten, den König von Afrika und den König von Äthiopien, besiegen wird, und dem sich die übrigen sieben Könige unterwerfen werden. Dieser Antichrist ist, wie Hieronymus bemerkt, nicht der Teufel, sondern ein Mensch, in dem der Teufel wohnt. Viele Christen glauben, daß der wiederkehrende Nero wegen seiner furchtbaren Grausamkeit der Antichrist sein werde.[2]) Dieser Antichrist wird dreieinhalb Jahre auf Erden herrschen und schließlich auf dem Ölberg, wo der Herr einst gen Himmel fuhr, seinen Untergang durch den wiederkehrenden Christus finden.[3])

Vergeblich suchen wir in diesem Danielkommentar nach häufigeren Anspielungen des Hieronymus auf zeitgenössische Verhältnisse. Einmal erwähnt er, daß die von Daniel geschilderte Sitte der Perser, statt der Bäder Salben zu gebrauchen, noch zu seiner Zeit bei den Persern und Indern besteht.[4]) Aber eine bedeutsame Bemerkung des Hieronymus findet sich in dem Kommentar über den gegenwärtigen Zustand des römischen Reiches, die für ihn unter Umständen recht unliebsame Folgen hätte haben können. Bei der Schilderung der vierten Weltmonarchie — nach Hieronymus dem Römerreich, das aus Eisen und Ton zusammengesetzt ist — erlaubt er sich die Ausdeutung: Dieses Reich ist eisern, weil es alle Völker gebändigt hat, und seine Füße und Finger sind teils aus Eisen, teils zerbrechlich, was in dieser Zeit auch deutlich erwiesen wird; denn wie es im Anfang nichts Tapfereres und Gewaltigeres als die römische Herrschaft gab, so wird es

---

[1]) Vall. V, 667.
[2]) Vall. V, 715.
[3]) Daniel 11, 44, Vall. V, 725, s. über die Tradition vom Antichrist Bousset, Kommentar zur Apokalypse des Johannes, Göttingen 1906 S. 62.
[4]) Daniel 10, 2, Vall. V, 697.

am Ende der Dinge nichts Schwächeres geben, was wir bereits jetzt ersehen, da wir in dem Bürgerkriege gegen die verschiedenen Nationen die Hilfe barbarischer Volksstämme nicht entbehren können.[1]) Man hatte in diesen Worten einen verhüllten Angriff des Hieronymus auf den allmächtigen Minister des Honorius, den Vandalen Stilicho, gesehen, und da der an die römischen Freunde des Hieronymus gerichtete Kommentar in Rom verbreitet wurde, so hatte man Hieronymus bei Stilicho denunziert. Im Jesaiakommentar kommt Hieronymus darauf zurück und leugnet nicht, daß er dabei tatsächlich an den Barbaren Stilicho gedacht habe, aber er verteidigt sich damit, daß er nur dem Sinne des Propheten gefolgt sei und ohne Schmeichelei gegen die Fürsten die Wahrheit der Schrift dargelegt habe. Eine Beleidigung gegen die Person Stilichos will er jedoch mit der allgemeinen Schilderung des traurigen Zustandes des Reiches nicht beabsichtigt haben, womit sich allerdings kaum vereinen läßt, daß er in dem inzwischen eingetretenen Tod Stilichos das Urteil Gottes sieht.[2])

Der Danielkommentar des Hieronymus scheint keine freundliche Aufnahme gefunden zu haben. Im Jesaiakommentar klagte er darüber, daß er es niemandem recht machen könnte. Während man an seinem Kommentar zum Zwölfapostelbuch die große Ausführlichkeit tadelte, habe man umgekehrt an seinem Danielkommentar die große Kürze beanstandet. Besonders sein alter Gegner Rufin scheint im vertrauten Kreise diesen Kommentar zur Zielscheibe einer scharfen Kritik gemacht zu haben. Als Hieronymus seinen Jesaiakommentar schrieb, hatte er davon gehört, daß der Skorpion etwas zischelt und zu stechen versucht, der in seinem Gift sterben soll. Erst wenn er sein trauriges Geschwätz erhalten haben würde, wollte er ihm antworten.[3]) Da der Kommentar vermutlich erst 408 vollendet wurde, so überhob ihn der zwei Jahre später erfolgende Tod Rufins einer Antwort auf diese Angriffe.

---

[1]) Daniel 2, 40, Vall. V, 634.

[2]) Jesaiakommentar, Praef. l. XI, Vall. IV, 451.

[3]) Jesaiakommentar, Praef, l. XI, Vall. IV, 451.

§ 55.

Der Jesaiakommentar.

Nach der Abfassung des Danielkommentars wandte sich Hieronymus dem umfangreichsten der alttestamentlichen Prophetenbücher, dem Propheten Jesaia, zu und kommentierte ihn in den Jahren 408 bis 410. Der Kommentar ist der Jungfrau Christi, Eustochium, und dem Gedächtnis seiner geliebten Paula gewidmet.[1] Gleichzeitig erfüllte er mit der Auslegung dieses Propheten einen Wunsch seines Freundes Pammachius, des Schwagers der Eustochium, der aber die Vollendung des Kommentars nicht mehr erleben sollte.[2]

Nicht ohne Unterbrechung hat Hieronymus an diesem Kommentar arbeiten können. Er klagt über den Mangel an des Lateinischen kundigen Abschreibern in seinem Kloster, und auch seine körperliche Gebrechlichkeit machte ihm zu schaffen, so daß er dem unersättlichen Eifer des Pammachius, der ihn fortwährend drängte und ihn noch mitten in der Arbeit am Jesaia bereits zur Auslegung des Ezechiel aufforderte, nicht nachzukommen vermochte. Auch hatte ihn zeitweilig wieder eine schwere Krankheit befallen, der aber ebenso plötzlich, wie sie gekommen war, die Heilung folgte.[3] Hieronymus sieht darin einen besonderen Gnadenerweis des barmherzigen Gottes, der seinen Heimgang hinausgeschoben habe, damit er das angefangene Werk noch vollenden könne.[4]

Als Hieronymus seinen Jesaiakommentar in Angriff nahm, hatte er bereits eine Reihe von Vorarbeiten dazu gemacht. Schon als Schüler Gregors von Nazianz in Konstantinopel hatte Hieronymus einen kurzen Traktat über Jesaia 6 geschrieben.[5] Dann hatte er im Jahre 397 auf die Bitte des gallischen Bischofs Amabilis eine historische Auslegung der zehn Visionen des Jesaia, Jes. 13—23, verfaßt.

---

[1]) Praef. l. I, Vall. IV, 2; Praef. l. XVIII, Vall. IV, 767.

[2]) Jes. 60, 6, Vall. IV, 722.

[3]) Praef. l. XIII, Vall. IV, 535.

[4]) Praef. l. XIV, Vall. IV, 577.

[5]) Jes. 6, 1, Vall. IV. 89, s. Band I, 188.

Er hat diese Auslegung unverändert in seinen Jesaiakommentar als fünftes Buch hinübergenommen.[1]) Im sechsten und siebenten Buch seines Kommentars hat er dieselben Kapitel des Jesaia noch einmal allegorisch ausgelegt, so daß diese drei Bücher die Anlage des Kommentars durchbrechen;[2]) denn sonst verbindet Hieronymus die historische und allegorische Auslegung des Propheten. Da er auch vielfach das im fünften Buch Gesagte im sechsten und siebenten Buch wiederholt, so ist die Auslegung dieser Visionen des Jesaia von unerträglicher Breite.

Über die Quellen, die er in seinem Kommentar benutzte, hat sich Hieronymus in der Vorrede zum ersten Buch genauer als sonst in seinen Kommentaren ausgelassen.[3]) Nur ein Lateiner, der Märtyrerbischof Victorin von Pettau, hatte vor ihm den Jesaia kommentiert. Hieronymus charakterisiert diesen für uns verlorenen Kommentar als stilistisch ungewandt, aber sachlich nicht wertlos. Da er in seinem Kommentar nie bei der Anführung exegetischer Meinungen des Victorin gedenkt, so wissen wir nicht, in welchem Umfang er ihn benutzt hat. Von griechischen Kommentaren nennt er an erster Stelle Origenes, der einen Kommentar von dreißig Bänden unter Heranziehung der vier Übersetzungen, der LXX, des Aquila, Symmachus und Theodotion, geschrieben hatte. Dieser für uns ebenfalls verlorene Kommentar ging nach Hieronymus bis zu der Vision der Tiere in der Wüste, d. h. bis Jesaia 30, 5.[4]) Hieronymus hat jedoch bereits diesen Kommentar des Origenes nicht mehr vollständig besessen, da ihm das sechsundzwanzigste Buch fehlte. Er hatte aber außer dem Origeneskommentar noch eine Auslegung zu Jes. 30, 6 ff., die, zwei Bücher umfassend, den Namen des Origenes trug und an eine unbekannte Frau, Grata, gerichtet

---

[1]) Praef. l. V, Vall. IV, 107.

[2]) Praef. l. VI, Vall. IV, 221.

[3]) Praef. l. I, Vall. IV, 5.

[4]) Diese Angabe wird durch Codex Vaticanus 1215 bestätigt, in dem uns die Einteilung des Jesaiakommentars des Origenes erhalten ist; die Handschrift nennt wie Hieronymus dreißig Bücher, von denen das letzte Jes. 29, 1 ff. umfaßte, s. Preuschen A. Origenes R. E³ XIV, 479.

war. Doch hielt Hieronymus die letzteren beiden Bücher für unecht und dem Origenes fälschlich untergeschoben. Ob er damit im Recht ist, vermögen wir nicht zu beurteilen, da auch dieser Kommentar für uns verloren ist. Endlich kannte Hieronymus noch Scholien, d. h. kurze Erklärungen des Jesaia und fünfundzwanzig Homilien von der Hand des Origenes. Nur von diesen Homilien sind uns neun durch die Übersetzung des Hieronymus erhalten geblieben. [1])

Wenn auch Hieronymus nach seiner beliebten Manier in seinem Jesaiakommentar fast nie Origenes nennt, [2]) so stoßen wir doch überall auf die Spuren einer Benutzung des Alexandriners. Und obwohl wir seine Kommentare nicht mehr besitzen, können wir in vielen Fällen mit Sicherheit das Origenistische Gut, das Hieronymus sich zu eigen gemacht hat, konstatieren. Die allegorische Auslegung des Jesaia hat Hieronymus vor allem dem Origenes entnommen, und da Hieronymus den Jesaia nicht allein als Propheten, sondern auch als Evangelisten und Apostel auszulegen sich vorgesetzt hatte, nimmt diese allegorische Exegese einen breiten Raum in seinem Kommentar ein. [3]) Nur polemisiert er jetzt, nachdem er mit der Theologie seines einstigen Meisters gebrochen hatte, des öfteren scharf gegen ihn. So bemerkt er sogleich am Anfang zu Jesaia 1, 1, daß einige unter Judäa und Jerusalem das himmlische Jerusalem und unter Jesaia die Person des Heilands verstehen, der die Gefangenschaft der Seele auf unsrer Erde und ihre Wiederherstellung in der letzten Zeit voraussage. [4]) Eine solche Deutung lehnt Hieronymus als dem christlichen Glauben entgegen ab. Auch die Auffassung des Origenes, daß Himmel und Erde, Unterwelt und Sterne beseelte Wesen seien, wird von Hieronymus an allen den Stellen, wo sie dieser vorgetragen hatte, als Ketzerei gebrandmarkt. [5]) Als geradezu gottlos bezeichnet er jetzt die Be-

---

[1]) s. Band I, 184 ff.

[2]) Jes. 6, 8, Vall. IV. 97 nennt Hieronymus Origenes.

[3]) Praef. l. I, Vall. IV, 3.

[4]) Vall. IV, 10.

[5]) Jes. 1, 1, Vall. IV, 10; Jes. 5, 13, Vall. IV, 79; Jes. 45, 13, Vall. IV, 539; Jes. 13, 13, Vall. IV, 242.

ziehung der beiden Seraphim auf Sohn und heiligen Geist, die er schon in der Übersetzung der Jesaiahomilien des Origenes beanstandet hatte.[1]) An anderen Stellen, wo es sich um kein anstößiges Dogma handelte, referierte er ohne Kritik die Auslegung des Origenes[2]) und nahm z. B. auch die Polemik des Origenes gegen Ebion und Marcion einfach in seinen Kommentar herüber.[3]) Vermutlich gegen Origenes ist auch die Bemerkung des Hieronymus zu Jes. 7, 10 gerichtet. Hier hatte ein Gewisser die Jungfrau, die schwanger werden und einen Sohn gebären wird, auf die Seele bezogen, die durch kein Bewußtsein der Sünde verdorben ist. Hieronymus will nichts davon wissen und erklärt diese Deutung für eine Abschwächung des historischen Sinns durch Allegorie.[4]) Und zu Jes. 27, wo das Gericht dem Leviathan angedroht wird, macht Hieronymus den spöttischen gegen das Dogma des Origenes von der Beseligung des Teufels gerichteten Ausfall: Wo bleibt hier die Buße des Teufels?[5])

Jedenfalls hat Hieronymus auch Jes. 64, 4 Origenes im Auge. Dieser hatte das Zitat des Paulus 1. Kor. 2, 9: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herzen gekommen ist, hat Gott geoffenbart denen, die hn lieben, auf die Apokalypse des Elias zurückgeführt. Hieronymus ist darüber empört, daß der Apostel Paulus ein Zitat aus den Fabeleien der apokryphen Bücher entnommen haben soll, und erklärt es für eine Paraphrase von Jes. 64, 4. Gleichzeitig polemisiert er aus diesem Anlaß gegen die Ketzerei Priscillians, dessen Anhängerschaft, die Weiblein Spaniens und besonders Lusitaniens, ebenfalls apokryphe und gnostische Fabeleien gebrauchen.[6])

Außer Origenes hat Hieronymus den Jesaiakommentar des Eusebius von Caesarea benutzt, der nach ihm fünfzehn

---

[1]) Jes. 6, 1, Vall. IV, 92, s. Band I, 186.

[2]) Jes. 3, 15, Vall. IV, 60; Jes. 3, 17, Vall. IV, 61; Jes. 5, 2, Vall IV, 69.

[3]) s. Jes. 7, 3, Vall. IV, 105; Jes. 18, 1, Vall. IV, 285.

[4]) Jes. 7, 10, Vall. IV, 107; Jes. 8, 1, Vall. IV, 118.

[5]) Jes. 27, 1, Vall. IV, 361; s. auch Jes. 25, 10, Vall. IV, 342.

[6]) Vall. IV, 760.

Bücher umfaßte.[1]) Er charakterisiert diesen Kommentar als eine historische Auslegung des Propheten, bemerkt aber, daß Eusebius bisweilen seiner ursprünglichen Absicht untreu geworden und in die Allegorie abgeirrt sei.[2]) Wir besitzen den Kommentar des Eusebius.[3]) Der Zweifel an seiner Echtheit, den Harnack geäußert hat,[4]) erscheint mir nicht berechtigt, da sich in dem Jesaiakommentar des Hieronymus wörtliche Zitate aus diesem Kommentar finden. Wir können also in diesem Falle die Abhängigkeit des Hieronymus von Eusebius kontrollieren, und diese ist eine sehr weitgehende, obwohl ihn Hieronymus nur selten nennt. Und zwar pflegt Hieronymus nur an den Stellen namentlich des Eusebius zu gedenken, in denen er seine Auslegung verwirft. Vallarsi hat bereits in seinen Anmerkungen zu dem Jesaiakommentar des Hieronymus an zahlreichen Stellen die Abhängigkeit des Hieronymus von Eusebius nachgewiesen. Diese Stellen ließen sich leicht um das Doppelte vermehren.[5]) So hat Hieronymus, um nur einige Beispiele anzuführen, dem Eusebius die Schilderung der Sitten der palästinensischen Weinbauern,[6]) das verächtliche Urteil über die zeitgenössischen jüdischen Oberen[7]) und die Erwähnung christlicher Kirchen in Tyrus[8]) entnommen.

Ferner hat Hieronymus in seinem Jesaiakommentar noch einen achtzehnbändigen Kommentar des Alexandriners Didymus benutzt, der nur den zweiten Teil des Jesaia, Kapitel 40—66, behandelte. Da dieser Kommentar für uns verloren ist und Hieronymus nirgends Didymus zitiert, können wir das diesem Kommentar Entnommene nicht mehr mit Sicherheit abgrenzen. Dasselbe gilt von dem Kommentar des Apollinaris von Laodicea, der sich, wie alle Kommentare dieses Antiocheners, nach

---

[1]) Praef. l. I, Vall. IV, 3; de vir. illust. c. 81 läßt Hieronymus den Kommentar des Eusebius nur aus zehn Büchern bestehen.

[2]) Praef. l. V, Vall. IV, 167 ff., s. auch Jes. 17, 1, Vall. IV, 199.

[3]) Montfaucon, Nova Coll. Patrum II, 347 ff. 1707.

[4]) Altchristl. Literaturgeschichte II, 576.

[5]) s. z. B. zu Jes. 5, 13, Vall. IV, 78; Jes. 10, 3, Vall. IV, 157; Jes 13, 3, Vall. IV, 170; Vall. IV, 201.

[6]) Jes. 1, 8, Vall. IV, 17.

[7]) Jes. 3, 4, Vall. IV, 54.

[8]) Jes. 23, 10, Vall. IV, 271.

Hieronymus durch seine Kürze auszeichnete, so daß Hieronymus seine Erklärung des Propheten weniger einen Kommentar als eine Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel nannte.[1])

Außer den christlichen Kommentatoren hat Hieronymus, wie in seinen früheren Arbeiten, wieder sehr ausgiebig die jüdische Exegese herangezogen, die ihm durch mündliche Überlieferung seiner jüdischen Lehrer vermittelt worden war. Die Benutzung dieser jüdischen Exegese gibt seinem Kommentar einen eigenartigen Wert. Von den Hebräern weiß er, daß der Vater des Propheten Jesaia nicht mit dem Propheten Amos, wie die christlichen Ausleger meinten, identisch ist, da der Vater des Jesaia im Hebräischen mit Sade und nicht wie der Prophet mit Samech geschrieben wird.[2]) Aus der jüdischen Tradition hat er die Nachricht, daß Jesaia aus vornehmer Familie stammte, der Schwiegervater des Königs Manasse war und unter diesem gottlosen Herrscher seinen Tod durch Zersägung gefunden haben soll.[3]) Auf diesen Tod des Jesaia spiele auch der Hebräerbrief Hebr. 11, 37 an. Und zwar habe man nach der Meinung der Juden Jesaia aus dem doppelten Grund getötet, einmal weil er Jes. 1, 10 die Fürsten Judas höhnisch als Fürsten von Sodom und das jüdische Volk als Volk von Gomorra bezeichnet habe, und dann weil er, obwohl der Herr zu Moses gesagt habe, du kannst mein Angesicht nicht sehen, Jesaia 6 bezeuge, den Herrn auf seinem Throne sitzend gesehen zu haben.[4]) Hieronymus fügte dieser jüdischen Tradition die sonderbare Kritik bei, daß die Juden nicht beachtet hätten, daß Jesaia in der Vision des 6. Kapitel nur den mittleren Teil Gottes und nicht das Angesicht und die Füße, die durch die Seraphim bedeckt waren, geschaut zu haben behauptet. Nur das Angesicht Gottes könne keine Kreatur schauen, da Gott unsichtbar ist und nur im Geiste gesehen werden kann.[5]) Aus der jüdischen Tradition

---

[1]) Praef. l. I, Vall. IV, 3 ff.

[2]) Jes. 1, 1, Vall. IV, 9.

[3]) Jes. 20, 1, Vall. IV, 211; Jes. 57, 1, Vall. IV, 666.

[4]) Jes. 1, 10, Vall. IV, 19.

[5]) Augustinus ep. 148 ad Fortunatianum berief sich auf diese Stelle des Jesaiakommentars des Hieronymus für einen geistigen Gottesbegriff.

schöpfte Hieronymus seine Angabe, daß von dem gewaltigen Heere des Assyrerkönigs Sanherib nur zehn Menschen in die Heimat zurückgekehrt seien, und daß die Körper der Assyrer durch einen geheimen Brand plötzlich verzehrt wurden, während ihre Rüstungen und Kleider unversehrt blieben.[1]) Aus derselben Quelle stammt die merkwürdige Nachricht des Hieronymus, daß der Sohn Nebukadnezars, Evilmerodach, nachdem er während der sieben Jahre des Wahnsinns Nebukadnezars regiert hatte, von dem wiedergenesenen Nebukadnezar gefesselt worden sei. Als dann Nebukadnezar später starb, wollten die Fürsten Evilmerodach nicht als Nachfolger anerkennen, ehe sie sich nicht von dem Tode des gefürchteten Königs überzeugt hätten. Da ließ Evilmerodach das Grab seines Vaters öffnen und den Leichnam herausziehen, um die Vornehmen seines Reiches von dem wirklich eingetretenen Tode Nebukadnezars zu überführen.[2]) Die Polemik gegen die Juden, die die heiligen Schriften studieren, aber ihren tieferen Sinn nicht verstehen, ist in diesem Kommentar des Hieronymus besonders scharf. Er ereifert sich darüber, daß die Juden die Strafdrohungen des Jesaia auf die babylonische Gefangenschaft beziehen, während sie nach seiner und der christlichen Ausleger Meinung auf die römische Gefangenschaft oder auf das Leiden des Herrn zu deuten sind.[3]) Was die Juden auf Cyrus deuten, ist nach der christlichen Auslegung auf Christus,[4]) was die Juden auf die Ankunft ihres Messias am Weltende, ist nach der christlichen Auslegung auf die erste Ankunft Christi im Fleisch[5]), und was die Juden auf Jerusalem, ist nach der christlichen Auslegung auf die Kirche zu beziehen.[6])

Sehr eingehend setzte sich Hieronymus mit der jüdischen

[1]) Jes. 10, 16, Vall. IV, 147.

[2]) Jes. 14, 18, Vall. IV, 178.

[3]) Jes. 3, 1, Vall. IV, 47; Jes. 3, 17, Vall. IV, 60; Jes. 5, 26, Vall. IV, 87; Jes. 63, 7, Vall. IV, 750.

[4]) Jes. 10, 3, Vall. IV, 157; Jes. 14, 1, Vall. IV, 248; Jes. 27, 13, Vall. IV, 369.

[5]) Jes. 30, 19, Vall. IV, 410; Jes. 41, 1, Vall. IV, 497; Jes. 46, 8, Vall. IV, 547.

[6]) Jes. 54, 6, Vall. IV, 632.

Auslegung der vielumstrittenen Stelle Jes. 7 auseinander. Die Juden übersetzten in Jes. 7, 14 das hebräische Wort alma nicht mit Jungfrau wie die LXX, sondern mit juvencula, puella im Sinne von junger Frau. Hieronymus behauptete demgegenüber, daß alma im Punischen Jungfrau bedeute und auch im Hebräischen niemals von einer verheirateten Frau, sondern nur von einer unberührten Jungfrau gebraucht würde.[1]) Es wäre auch sinnlos, wenn dem Könige Ahas als ein wunderbares Zeichen angekündigt würde, daß eine junge Frau schwanger würde. Wenn aber die Juden die Weissagung von der Geburt des Immanuel auf Hiskia, den Sohn des Ahas, bezögen, so wäre dies deshalb unmöglich, da Hiskia, als Ahas dies Zeichen verkündet wurde, bereits neun Jahre alt war.[2]) Aber auch die Auslegung einiger christlicher Ausleger — er nennt keine Namen —, die unter Immanuel wie unter Jasub zwei Söhne des Jesaia verstehen, lehnte er ab und blieb bei der christlich-traditionellen Deutung Immanuels, des Jungfrauensohnes, auf Christus.[3]) Ebenso verwarf er die jüdische Deutung der Wurzel Jesses auf den kommenden Messias der Juden und verstand unter der Wurzel Jesses mit allen christlichen Exegeten des Jesaia die Jungfrau Maria.[4])

Wie schon in früheren Kommentaren polemisierte Hieronymus auch im Jesaiakommentar gegen die sinnlichen Zukunftshoffnungen der Juden und judaisierenden, d. h. chiliastisch gesinnten Christen. Hieronymus hat an der Bekämpfung des Chiliasmus ein wirkliches Herzensinteresse und entschuldigt die den ganzen Kommentar durchziehende Polemik damit, daß sie sehr nötig sei.[5]) In der Vorrede zu dem achtzehnten Buch seines Kommentars klagt er über die verschiedenen Meinungen, die man in der Kirche über die Auferstehung, den Stand der Seelen und die zukünftigen Dinge habe. Verstehe man allerdings die Apokalypse des Johannes wörtlich, so führe dies notwendig zum Judaisieren, und Kirchenväter

[1]) Jes. 7, 14, Vall. IV, 108.
[2]) Vall. IV, 110.
[3]) Jes. 8, 17, Vall. IV, 125; Jes. 7, 14, Vall. IV, 110.
[4]) Jes. 11, 1, Vall. IV, 155.
[5]) Vall. IV, 640.

wie Tertullian, Victorin, Lactantius und der Grieche Irenaeus seien Anhänger der Fabel vom tausendjährigen Reich Christi auf Erden. Hieronymus kann sich für seine Ablehnung des Chiliasmus nur auf Dionysius von Alexandria berufen, da in diesem Punkte auch der Antiochener, Apollinaris von Laodicea, sich zu den Anhängern des Chiliasmus gesellt hatte, und diesem nicht nur die Leute seiner Sekte, sondern auch katholische Christen folgen. Trotzdem Hieronymus sämtliche lateinische Kirchenväter und viele Griechen als seine Gegner weiß, so scheut er sich nicht, die sinnlichen Zukunftshoffnungen mit herbem Spott zu geißeln. Man erwartet nach Jes. 11, 6 eine Versöhnung der Tierwelt, wo Lamm und Wolf beieinander liegen, aber dies wäre eine törichte Hoffnung. Diese Stelle wäre allegorisch von dem Wolf Paulus und dem Lamm Ananias zu verstehen.[1]) Man erwartet ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden, ein goldenes Jerusalem, in dem Opfer gebracht werden, wo die Beschneidung geübt, der Sabbat streng gehalten wird, so daß man nur sitzen und schlafen, essen und sich erheben darf.[2]) Alles dies ist für Hieronymus ein gottloses Ding. Nicht delikate Speisen, Pfauen und getrüffelte Truthähne, nicht mit Honig gemischten Wein, schöne Frauen und Scharen von Kindern verspricht der Herr der Seele, sondern geistige Genüsse, das ewige Leben.[3]) Hieronymus will auch trotz Paulus von einer Bekehrung des Volkes Israel am Ende der Zeiten nichts wissen. Dazu ist sein Judenhaß zu stark.[4]) Alles, was die Juden und die chiliastischen Christen von der Zukunft erwarten, sieht Hieronymus in der Kirche erfüllt. Er zieht die Erwartung eines tausendjährigen Reiches auf dem Berge Zion ins Lächerliche. Er spottet über den engen Tempel des zukünftigen Jerusalem, in dem Wölfe und Lämmer, Löwen und Stiere, Schlangen und Menschen sich aufhalten und miteinander

---

[1]) Vall. IV, 160.

[2]) Jes. 53, 12, Vall. IV, 623; Jes. 19, 23, Vall. IV, 210; Jes. 23, 18, Vall. IV, 234.

[3]) Jes. 55, 2, Vall. IV, 646; Jes. 60, 1, Vall. IV, 717.

[4]) Jes. 60, 1, Vall. IV, 719; Jes. 62, 10 ff., Vall. IV, 744.

essen sollen.[1]) Er findet es unvernünftig, daß die in alle Welt zerstreuten Israeliten aus Britannien, Spanien, Gallien und von den letzten der Menschen, den Morinern, wo sich der zweiarmige Rhein ins Meer ergießt, in das wiederhergestellte Jerusalem auf Pferden, Wagen, Maultieren und Kamelen ihren Einzug halten sollen,[2]) und daß die Bürger des tausendjährigen Reiches Monat für Monat und Sabbat für Sabbat nach Jerusalem hinaufziehen sollen.[3]) Aber Hieronymus betont immer wieder, daß er trotz der Ablehnung des Chiliasmus im Gegensatz zu Origenes an der Auferstehung der Leiber festhalte:[4]) Wir verwerfen die Fabel vom tausendjährigen Reich, aber wir verneinen nicht die Substanz des verherrlichten Körpers.[5]) Auch von einem Vergehen von Himmel und Erde will Hieronymus nichts wissen, sondern nur von einer Verwandlung in einen besseren, vollkommeneren Zustand.[6]) Der Wurm, der nicht stirbt, und das Feuer, das nicht verlöscht, ist für ihn das nicht aufhörende Sündenbewußtsein. Hieronymus leugnet nicht die ewigen Strafen der Gottlosen, aber es sind nicht physische, sondern geistige Strafen, die ihrer warten: Wir müssen es zwar dem Wissen Gottes überlassen, wann, wie und wie lange Gott richten wird. Wir glauben, daß Gott ein barmherziger Richter der Sünder, auch der sündigenden Christen ist, deren Werke im Feuer bewährt und gereinigt werden. Aber über den Teufel und die Gottlosen, die sprechen: es ist kein Gott, werden ewige Strafen ergehen.[7])

Eine Eigentümlichkeit des Jesaiakommentars ist es, daß Hieronymus uns zu einer Reihe von Stellen des Propheten die Auslegung der judenchristlichen Nazaräer mitgeteilt hat, die ihm jedenfalls durch mündliche Tradition zugekommen war. Er zitiert nicht nur öfter das judenchristliche Hebräer-

---

[1]) Jes. 65, 23 ff., Vall. IV, 797.
[2]) Jes. 66, 20, Vall. IV, 824.
[3]) Jes. 66, 23, Vall. IV, 828.
[4]) Praef. l. XVIII, Vall. IV, 767.
[5]) Jes. 59, 13, Vall. IV, 702.
[6]) Jes. 51, 6, Vall. IV, 589.
[7]) Jes. 66, 24, Vall. IV, 829.

evangelium,[1]) sondern gestattet uns durch Proben, die er gibt, einen Einblick in die Art, wie in den Kreisen der Nazaräer das alte Testament ausgelegt wurde. Es ist dabei charakteristisch, daß die Judenchristen scharf gegen die jüdischen Rabbinen und ihre Auslegung polemisierten. So deuteten sie Jes. 8, 14: Er wird ein Fels des Ärgernisses den beiden Häusern Israels sein, auf die Rabbinenschulen Hillels und Schammais, der Zeitgenossen Jesu.[2]) Überall richtete sich die Exegese gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten. Die Stelle Jes. 9, 1 ff. interpretierten die Nazaräer dahin, daß erst durch die Predigt Jesu und der Judenapostel das Land Sebulon und Naphthali von den Irrtümern der Pharisäer und Schriftgelehrten und dem schwersten Joch der jüdischen Traditionen befreit und dann das Evangelium durch Paulus den Heiden gebracht worden sei.[3]) Auch die Strafdrohung Jesaias im 29. Kapitel lassen die Nazaräer gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtet sein, während die katholischen Christen sie auf den Teufel und seine Engel beziehen.[4])

Besonders reich ist dieser Kommentar des Hieronymus an Anspielungen auf zeitgenössische Verhältnisse. Den Triumph des Christentums über Heiden- und Judentum preist er in beredten Worten: Bis auf Augustus, in dessen 41. Jahre Christus geboren wurde, zerfleischte sich der Erdkreis in Kriegen, mit der Geburt des Heilands ist im römischen Reich der Friede eingetreten, unter dem sich das Evangelium ausbreiten konnte.[5]) Und immer siegreicher dringt das Christentum gegen die Hochburgen des Heidentums vor, da sich erst vor kurzem das Serapeum in Alexandria und der Marnastempel in Gaza in christliche Kirchen wandelten.[6]) Auf öffent-

---

[1]) Vall. IV, 156; Vall. IV, 767 ff.; Vall. IV, 485.

[2]) Vall. IV, 122. Hier gibt Hieronymus ein chronologische Reihe der jüdischen Rabbinen von der Zeit Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems und bemerkt dabei, daß Baraciba der Lehrer des Proselyten Aquila, des bekannten Bibelübersetzers, gewesen sei.

[3]) Vall. IV, 129.

[4]) Vall. IV, 398, s. auch Jes. 32, 6, Vall. IV, 425 die Auslegung der Nazaräer.

[5]) Jes. 2, 4, Vall. IV, 34.

[6]) Jes. 17, 1, Vall. IV, 279.

liche Kosten bauen jetzt die römischen Kaiser christliche Kirchen und erlassen Gesetze zur Verfolgung der Heiden und Ketzer.[1] Während Griechen und Römer dem Laster der Päderastie fröhnten, so daß die berühmten Philosophen sich nicht scheuten, öffentlich Lustknaben zu haben, und Kaiser Hadrian den Antinous sogar vergötterte und eine Stadt in Ägypten nach ihm nannte, hat der erste christliche Kaiser Konstantin dies schändlichste aller Laster verboten.[2] Hieronymus verspottet die Idolatrie der Heiden, die wie einst die Juden auf den hingebreiteten Fellen ihrer Opfertiere zu schlafen pflegten und noch heute die Äskulaptempel besuchen, um durch Träume die Zukunft zu erkennen.[3] Auch haben die Heiden besonders in Ägypten und Alexandria die alte Sitte des Zukunftsorakels, indem sie am letzten Tage des Jahres einen mit Speisen aller Art gedeckten Tisch und einen mit Honig gemischten Becher voll Wein hinstellen, um ein Auspizium über die Fruchtbarkeit des zukünftigen Jahres anzustellen.[4]

In scharfen Worten bricht auch in diesem Kommentar sein Judenhaß hervor. Er wirft den Juden vor allem ihre Geldgier vor: Durchsuche alle Synagogen und du wirst keinen Lehrer finden, der unter Verachtung der Reichtümer lehrt, daß man der Armut folgen muß.[5] Er ist empört, daß die Juden noch immer in ihren Synagogen dreimal täglich die Christen unter dem Namen der Nazarener verfluchen dürfen;[6] und rechnet es den Juden als Hochmut an, daß sie beim Gebet nicht wie die Christen die Knie beugen.[7]

Aber sein scharfes Urteil über das Heiden- und Judentum hat ihn nicht blind für die Schwächen der Kirche gemacht. Er beklagt es, daß die Gunst der Frauen vielfach den Ausschlag bei der Erhebung zur bischöflichen Würde gibt, und

---

[1]) Jes. 60, 10, Vall. IV, 725.
[2]) Jes. 2, 7, Vall. IV, 35.
[3]) Jes. 65, 4, Vall. IV, 794.
[4]) Jes. 65, 11, Vall. IV, 782.
[5]) Jes. 3, 3, Vall. IV, 52.
[6]) Jes. 5, 18, Vall. IV, 81; Jes. 52, 4, Vall. IV, 614.
[7]) Jes. 45, 19, Vall. IV, 543.

die Bischöfe, was ihnen zur Unterstützung der Armen gegeben wird, für sich und ihre Verwandten verwenden.[1]) Bewegliche Klage erhebt er auch in diesem Kommentar über die traurigen politischen Zustände des Reiches. In dem Hunneneinfall sieht er die von Jesaia angedrohten Zorngerichte Gottes erfüllt: Nicht durch Assyrer und Chaldäer straft jetzt Gott, sondern durch wilde Völker, die uns einst unbekannt waren, deren Anblick und Sprache schrecklich ist, die weibische und rasierte Gesichter haben und die bebarteten Männer auf der Flucht mit ihren Speeren in den Rücken zu treffen wissen.[2])

Auch seinem Jesaiakommentar hat Hieronymus eine Reihe wertvoller geographischer und kulturhistorischer Notizen einverleibt. Die ersteren beziehen sich zumeist auf Palästina und die umliegenden Länder. Hieronymus rühmt die große Fruchtbarkeit Palästinas, nimmt aber davon ausdrücklich die Gebirge und die Wüste aus.[3]) Nur fehlen in Palästina wie überhaupt im Orient die Wiesen, so daß man die Tiere statt mit Heu mit Spreu füttert.[4]) Der geringe Wasserreichtum des Landes, den er bereits in seinen Kommentaren zu dem Zwölfprophetenbuch hervorhob, geht auf den Mangel an Quellen zurück, die meist, wie die Quelle Siloah am Fuße des Berges Zion, intermittierende Quellen sind.[5]) Interessant ist auch die Notiz, die uns Hieronymus über den Betrug übermittelt hat, der mit den leichtgläubigen Pilgern in dem heiligen Lande getrieben wurde: Die Führer pflegten den Pilgern innerhalb der Umzäunung des Tempels die Stufen des Palastes der Könige Hiskia und Ahas zu zeigen, an denen der Zeiger der Sonnenuhr angeblich zurückging. Hieronymus selbst bekennt seinen Unglauben an diese Reliquie, da es doch sehr unwahrscheinlich sei, daß der Palast eines gerechten Königs, geschweige denn des gottlosen Ahas, im Tempel Gottes gewesen sei.[6]) Von einem Bruder aus Elam, der jetzt als Mönch

---

[1]) Vall. IV, 57; IV, 59; s. auch Jes. 58, 10, Vall. IV, 695.

[2]) Jes. 7, 22, Vall. IV, 115.

[3]) Vall. IV, 68.

[4]) Jes. 25, 9, Vall. IV, 342.

[5]) Vall. IV, 119.

[6]) Jes. 38, 8, Vall. IV, 470.

in Jerusalem lebte, hat Hieronymus gehört, daß auf der Stätte des alten Babylon innerhalb der Mauern der verödeten Stadt sich ein königlicher Wildpark mit Bestien aller Art befände.[1]) Und ebenfalls aus mündlicher Tradition ist Hieronymus die Nachricht zugekommen, daß die Mauern der Hauptstadt Moabs, Areopolis, durch ein großes Erdbeben zur Zeit seiner Kindheit zerstört wurden, als die Meere die Gestade aller Länder am mittelländischen Meer überschwemmten.[2]) Auch auf die Verschiedenheit der kirchlichen Sitten im Orient und Occident hat Hieronymus gelegentlich aufmerksam gemacht. So weist er darauf hin, daß in der abendländischen Kirche bei der Taufe den neu Getauften Wein und Milch, bei den Orientalen Milch und Honig gegeben wurde.[3])

Der Kommentar weicht von der Anlage seiner früheren alttestamentlichen Auslegungsschriften ab. Hieronymus legte hier seiner Exegese seine Übersetzung aus dem hebräischen Text zugrunde. Um den Kommentar aber nicht zu weitschweifig werden zu lassen, gab er nur an den Stellen, in denen die LXX zu stark vom hebräischen Text abweichen, eine Erklärung der LXX.[4]) Mit großer Genauigkeit notierte er die Varianten der anderen griechischen Übersetzungen und besprach die verschiedenen Übersetzungen. Obwohl er die LXX in der Regel einer scharfen Kritik unterzog, gab er ihnen doch den Vorzug, wenn ihre Lesart, wie z. B. Jes. 49, 5, das stärkste Zeugnis gegen den Unglauben der Juden enthielt, während er in diesem Falle die Übersetzung des Aquila verwarf, der, absichtlich oder getäuscht durch die perverse Auslegung der Pharisäer, den ursprünglichen Text korrigiert habe.[5]) Hieronymus übersah hier, daß der Übersetzung der LXX das Ketib, der Übersetzung Aquilas das Keri des hebräischen Textes zugrunde lag. Die Angaben des Hieronymus über die LXX sind für die Herstellung ihrer ursprünglichen Textgestalt von Wichtigkeit, da er anmerkt, wenn in dem gebräuchlichen

[1]) Jes. 13, 22, Vall. IV, 175.
[2]) Jes. 15, 1, Vall. IV, 115.
[3]) Jes. 55, 1, Vall. IV, 644.
[4]) Praef. l. I, Vall. IV, 3 ff.
[5]) Vall. IV, 564.

Text der LXX etwas fehlt und in der verbesserten Ausgabe der LXX des Origenes mit Asterisken etwas aus der Edition des Aquila hinzugefügt ist.[1]) So findet sich z. B. nach Hieronymus zu Jes. 58, 11 in den alexandrinischen Exemplaren der LXX ein Zusatz, der weder im hebräischen Text noch in den verbesserten Exemplaren der LXX vorhanden ist.[2]) Bisweilen finden sich auch feine Bemerkungen bei Hieronymus über die Art der Übersetzung der LXX. Er macht darauf aufmerksam, daß die LXX in Jes. 5, 10 für die hebräischen Maße die ägyptischen eingesetzt haben, weil die letzteren bei den ägyptischen Juden gebräuchlich waren.[3])

Der Jesaia-Kommentar des Hieronymus ist sehr breit. Er entschuldigt sich auch, daß diesem Kommentar der Fluß der Eloquenz fehle.[4]) Starke Wiederholungen machen die Lektüre oft unerträglich. Nur selten zeigt seine Sprache einen höheren Schwung, wie zu Jesaia 40, wo er von der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens und der Hoffnung des Christen auf Unsterblichkeit handelt,[5]) oder zu Jesaia 53, wo er den Sieg Christi über Leiden und Tod feiert.[6]) Das ganze Buch Jesaia stammt nach Hieronymus von dem Propheten Jesaia, der unter Usia, Jotham, Ahas und Hiskia weissagte. Bei Kapitel 40, dem Anfang des Deuterojesaia, macht Hieronymus nicht einmal einen Absatz, und auch die Kapitel 36—39, die den Königsbüchern entnommen sind und von Jesaia in der dritten Person erzählen, haben nach Hieronymus den Propheten Jesaia zum Verfasser, wie das Matthäusevangelium den Evangelisten Matthäus, das auch von ihm in der dritten Person erzählt.[7]) Die historische Erklärung des Propheten enthält bisweilen treffliche Bemerkungen. So macht Hieronymus zu Jes. 5, 7 und Jes. 5, 26 auf hebräische Wortspiele aufmerksam.[8]) Die alle-

---

[1]) s. z. B. Jes. 2, 20, Vall. IV, 43.
[2]) Jes. 58, 11, Vall. IV, 696.
[3]) Vall. IV, 75.
[4]) Praef. l. VIII, Vall. IV, 329.
[5]) Vall. IV, 483.
[6]) Vall. IV, 621.
[7]) Vall. IV, 459.
[8]) Vall. IV, 13, 88.

gorische Erklärung artet dagegen oft in merkwürdige Spielereien aus. Die sieben Weiber Jes. 4, 1, die einen Mann ergreifen, deutet er auf die siebenfältige Gnade des heiligen Geistes, die Jesum bei seiner Wiederkunft ergreift,[1]) die Prophetie Jes. 8, 1 auf den heiligen Geist oder Maria,[2]) den Reiter auf dem Esel und den Reiter auf dem Kamel Jes. 21, 7 auf Christus und den Teufel[3]) und die Kamele aus Midian und Epha Jes. 60, 6 auf die Heiden, die sich zu Christus bekehren.[4])

Für die dogmatischen Überzeugungen des Hieronymus bietet der Kommentar, abgesehen von seinen eschatologischen Aussagen, die wir oben besprochen haben, eine geringe Ausbeute. Servatus Lupus[5]) hat die Worte des Hieronymus zu Jes. 24, 1 in prädestinatianischem Sinne verstanden: Die Werke aller Menschen werden beim jüngsten Gericht offenbar, und die Einzelnen, die für die Belohnungen und Strafen bestimmt sind, werden den verschiedenen Orten zugewiesen. Es ist aber durch den Wortlaut geradezu ausgeschlossen, daß Hieronymus hier die Prädestination im Sinne Augustins gemeint hat, zumal da sich auch sonst dahin lautende Äußerungen nirgends finden.[6])

§ 56.

Die Plünderung Roms und der Tod des Pammachius und der Marcella.

Bereits im Jahre 406 hatte Hieronymus vor einem Angriff isaurischer Bergvölker auf sein Kloster gezittert. Phönizien und Galiläa hatten sie auf ihrem Raubzug verwüstet,

---

[1]) Vall. IV, 61.
[2]) Vall. IV, 117.
[3]) Vall. IV, 305.
[4]) Vall. IV, 722.
[5]) Collectaneum de tribus quaestionibus s. zu Jes. 24, 1, Vall. IV, 329.
[6]) s. auch Jes. 49, 1, Vall. IV, 563.

und ein furchtbarer Schrecken vor den wilden Horden hatte ganz Palästina und Jerusalem erfaßt. Der kalte Winter desselben Jahres hatte eine unerträgliche Hungersnot im Gefolge, und Hieronymus, der noch von einer schweren Krankheit befallen war, war in schwerer Sorge, wie er die vielen Mönche und Nonnen versorgen sollte, da seine Mittel erschöpft waren.[1]) Bald kamen auch trübe Nachrichten aus dem Abendland, die von den Stürmen der Völkerwanderung Kunde gaben: Zahllose Völker von schrecklicher Wildheit haben sich über ganz Gallien ergossen. Das ganze Land zwischen Alpen und Pyrenäen, zwischen Ozean und Rhein haben die Quaden, Vandalen, Sarmaten, Alanen, Gepiden, Heruler, Sachsen, Burgunder, Alemanen und die ebenfalls zu Feinden unseres unglücklichen Staates gewordenen Pannonier verwüstet. Auch Spanien erzittert täglich in Furcht und banger Sorge wegen seines nahen Verderbens. Es gedenkt an den Einfall der Cimbern und sieht die Leiden der Nachbarprovinzen schon im Geiste über sich ergehen. Schon längst gehört die ganze Länderstrecke vom Schwarzen Meer bis zu den julischen Alpen, einst unser Eigentum, uns nicht mehr. Seit dreißig Jahren ist die Grenze der Donau durchbrochen, und es wird mitten im Gebiet des römischen Reiches gekämpft. Die Tränen darüber sind durch die Länge des Kummers bereits vertrocknet. Rom selbst kämpft in seinem Schoß nicht für seinen Ruhm, sondern für seine Rettung. Ja, Rom kämpft nicht einmal mehr, sondern erkauft mit Gold und allerlei Hausrat sich sein Leben. Nicht durch die Schuld der Kaiser ist dies geschehen. Honorius und Arcadius, die frommen Kaiser, tragen nicht die Schuld an dem Verfall des Reiches, sondern der halbbarbarische Verräter, der Vandale Stilicho, der die Feinde mit unseren eigenen Mitteln gegen uns bewaffnet.[2]) Es war im Jahre 409, als Hieronymus diese Zeilen schrieb. Im Jahre 404 hatte Stilicho seinen Vertrag mit Alarich geschlossen, der diesem außer Illyrien ein Jahrgeld zusicherte und dann zur Brandschatzung Roms im Jahre 408 führte.[3]) Der in der hohen

---

[1]) Ep. 114, 1, Vall. I, 753; Amoskommentar Praef. l. III, Vall. VI, 309.

[2]) Ep. 123, 16 u. 17, Vall. I, 913 u. ep. 122, 4, Vall. I, 899.

[3]) s. Zöckler, S. 286.

Politik unerfahrene Gelehrte in Bethlehem hatte diesen Schritt des hervorragenden Staatsmanns als Verrat beurteilt und sah in der Hinmordung Stilichos durch den feigen Honorius das verdiente Gottesgericht über den Verräter.[1]) Aber mag auch Hieronymus die politische Lage des Westreichs und seine leitenden Persönlichkeiten, den Kaiser Honorius und seinen Reichsverweser Stilicho, falsch beurteilen, er empfindet doch den Verfall des Römerreiches mit tiefstem Schmerze. Der Patriotismus ist in der Brust des Mönches nicht erstorben. In einem seiner letzten Werke, dem unvollendeten Jeremia-Kommentar, hat er einen Satz geschrieben, der diesem Gefühle lebendigen Ausdruck gibt: Jeder liebt seinen Mutterboden, und nichts ist süßer als das Vaterland.[2]) Und als nun im Jahre 410 tatsächlich das Ungeheure geschah, Rom in die Hände des stolzen Gotenkönigs Alarich, des Brennus unserer Tage, geriet, ließ Hieronymus seine tiefe Trauer in hinreißenden Worten ausströmen: Wer sollte es glauben, daß Rom, durch die Siege über den ganzen Erdkreis erhöht, zusammenstürzte, und Rom, die Mutter der Völker, auch ihr Grab wurde! Alle Gestade des Orients, Ägyptens und Afrikas sind mit Scharen von Knechten und Mägden der einstigen Weltbeherrscherin angefüllt.[3]) O schrecklich — so klagt Hieronymus — der Erdkreis geht zugrunde, die hochberühmte Stadt, das Haupt des römischen Reiches ist von einer Feuersbrunst verheert. In Staub und Asche sind die einst geheiligten Kirchen zerfallen. Wir leben wie solche, die für morgen zum Sterben bestimmt sind, und errichten doch Bauten, die für die Ewigkeit bestimmt scheinen.[4])

Als er soeben seinen Jesaiakommentar beendet hatte, erhielt er plötzlich die erschütternde Nachricht nach Bethlehem, die seine Trauer noch steigerte, daß seine besten Freunde, die er in Rom noch besaß, Pammachius und Marcella, inmitten des allgemeinen Elends ihren Tod gefunden hatten. In seinem Ezechielkommentar schildert Hieronymus den niederschmetternden

---

[1]) s. Danielkommentar, Bd. III.

[2]) Jer. 7, 3, Vall. IV, 891.

[3]) Ezechielkommentar Praef. l. III, Vall. V, 79.

[4]) Ep. 128, 5, Vall. I, 959.

Eindruck, den diese Trauerkunde auf ihn machte: Ich war so bestürzt, daß ich eine Zeitlang bei Tag und Nacht nur an die Rettung unser aller dachte und mir bei der Gefangenschaft der Heiligen selbst wie ein Gefangner vorkam. Ich konnte vorher den Mund nicht öffnen, bis ich etwas Sicheres wußte. Zwischen Hoffnung und Verzweiflung schwankte ich furchtsam hin und her und härmte mich um die Leiden jener ab. Nachdem das hellste Licht ausgelöscht, das Haupt des römischen Reiches abgehauen und in Rom der ganze Erdkreis zugrunde gegangen ist, bin ich verstummt und gedemütigt.[1]) Wie Pammachius seinen Tod gefunden hat, wissen wir nicht.[2]) Wir besitzen keinen Nekrolog des Pammachius von der Hand des Hieronymus, und an keiner der Stellen, wo er von dem Tode seines Jugendfreundes spricht, hat er sich näher über die Umstände desselben ausgelassen.

Genau hat uns aber Hieronymus über den Tod der Marcella unterrichtet und einen Nekrolog für Principia, die treue Genossin der Marcella, geschrieben, in dem er die authentischen Nachrichten, die er von Principia selbst erhalten hatte, verarbeitete. Dieser Nekrolog ist 412 verfaßt. Erst zwei Jahre nach ihrem Tode, nachdem er den ersten herben Schmerz über diesen für ihn unersetzlichen Verlust niedergekämpft hatte, vermochte er ihr ein schriftliches Andenken zu widmen.[3]) Das Büchlein ist mit aufrichtiger Liebe oder richtiger mit tiefer Ehrfurcht vor der seltenen Frau geschrieben; denn Marcella hatte trotz aller Freundschaft für Hieronymus doch nie wie Paula ihm gegenüber ihre Selbständigkeit aufgegeben und war trotz der Hingabe an das asketische Lebensideal nie in Exzentrizitäten verfallen.[4]) Mit besonderem Dank gedachte Hieronymus im Nekrolog ihres energischen Eingreifens in seinen Streit mit Rufin. Er nennt die einflußreiche Frau die erste Förderin des ruhmvollen Sieges und die ausschlaggebende Person eines glücklichen Ausgangs.[5]) Mit den üblichen starken Über-

---

[1]) Praef. l. I, Vall. V, 1.

[2]) Ezechielkommentar Praef. l. I, Vall. V, I und Jes. 60, 6, Vall. IV, 122

[3]) Ep. 127, 1, Vall. I, 945.

[4]) s. Bd. I, 225 ff.

[5]) Ep. 127, 10, Vall. I, 952.

treibungen schildert Hieronymus die Eroberung Roms durch Alarich, nicht ohne dem Gotenkönig indirekt ein Zeugnis über die strenge Manneszucht, die er hielt, auszustellen: Erobert wird die Stadt, die den ganzen Erdkreis eroberte, ja, sie wird mehr vom Hunger als vom Schwert aufgerieben, und nur wenige sind noch da, um in die Gefangenschaft zu gehen. Bis zu wahrhaft entsetzlichen Nahrungsmitteln treibt die Wut die Hungernden, und gegenseitig zerfleischen sie sich die Glieder, da die Mutter sogar ihren Säugling nicht schont und ihn, den sie kurz vorher geboren hatte, wieder verschlingt.[1]) Unter dem Schrecken der Plünderung Roms fand die greise Marcella ihren Tod. Mit plastischer Schönheit entwirft Hieronymus ein Bild von den letzten Tagen der Marcella auf Grund des Berichtes von Augenzeugen, von nach Bethlehem geflüchteten Römerinnen. Während der allgemeinen Verwirrung drang ein blutgieriger Sieger auch in das Haus der vornehmen Matrone. Mit unerschrockener Miene empfing die stolze Römerin die Eintretenden, und als man Geld von ihr forderte, entschuldigte sich Marcella wegen der mutmaßlich vergrabenen Schätze mit ihrem armseligen Kleid. Da man ihr nicht glaubte, schlug man sie mit Stöcken und Geißeln, aber Marcella schien die Qualen nicht zu fühlen. Weinend warf sie sich zu den Füßen der Goten nieder und bat nur darum, daß man Principia nicht von ihr trennen solle, damit der Jugend nicht das Schreckliche widerfahre, was sie in ihrem Greisenalter nicht mehr zu fürchten hatte. Christus aber — so fährt Hieronymus fort, indem er der Wahrheit die Ehre gibt — erweichte die harten Herzen, und zwischen blutigen Schwertern fand noch die Menschenliebe eine Stätte. Man führte sie und Principia in die Basilika des heiligen Paulus, die entweder der Ort ihrer Rettung oder ihr Grab werden sollte. Marcella aber pries Gott, daß er Principia vor Schändung bewahrt hatte und die Gefangennahme sie nicht erst arm gemacht, sondern schon arm gefunden habe, daß sie des täglichen Brotes zwar entbehre, aber von Christus satt, keinen Hunger verspüre und so mit Wort und Tat sprechen konnte: Nackt

[1]) Ep. 127, 12, Vall. I, 953.

bin ich aus meiner Mutter Leib hervorgegangen, nackt werde ich dahin zurückkehren. Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, der Name des Herrn sei gelobt.

Obwohl nach dem Bericht des Hieronymus die Goten keine Unmenschlichkeiten gegen Marcella und Principia begingen, sondern streng dem Befehl Alarichs, die in den Kirchen Zuflucht Suchenden zu schonen, Folge leisteten, hatten die furchtbaren Erlebnisse doch das Leben der bejahrten Frau erschüttert. Wenige Tage später verschied Marcella sanft in den Armen und unter den Küssen ihrer treuen Genossin Principia. Hieronymus aber war ein einsamer Mann geworden. Wenige Jahre vorher war Paula gestorben, nun waren auch Marcella und Pammachius heimgegangen, nur Eustochium war ihm noch geblieben. Die Versorgung der aus dem Okzident nach Bethlehem geflüchteten Römer und Römerinnen bereitete Hieronymus schwere Sorgen. Ein unerwarteter Raubzug arabischer Sarazenen, die Ägypten, Palästina, Phönizien und Syrien verheerten, in den Jahren zwischen 410 und 412, versetzte ihn von neuem in furchtbaren Schrecken. Bei der Plötzlichkeit des Überfalls auf das Kloster konnte Hieronymus kaum den Händen der Barbaren durch die Barmherzigkeit Christi entfliehen.[1]) Auch die Beschwerden des Greisenalters machten sich immer stärker bei ihm bemerkbar, und das Elend der Zeit, da so viele Lazari an seine Klosterpforte klopften, und die Glieder einst unermeßlich reicher römischer Familien nun bettelarm Aufnahme in seinem Mönchskloster oder in den Nonnenklöstern der Paula begehrten, vermochte er nur durch die Fortsetzung seines großen Kommentarwerkes zu den Propheten zu vergessen.[2])

---

[1]) Ep. 126, 2, Vall. I, 944.

[2]) Ezechielkommentar Praef. l. XIII, Vall. V, 283.

§ 57.

Der Kommentar zum Ezechiel.

Unter dem Eindruck der niederschmetternden Ereignisse, der Plünderung Roms durch Alarich und des Todes seiner römischen Freunde, begann Hieronymus seinen Kommentar zum Ezechiel, dem dunkelsten der Propheten, den die Juden wie den Anfang der Genesis und das Hohelied erst mit dreißig Jahren lesen dürfen, da erst dann nach ihrer Meinung ein volles Verständnis des mystischen Sinnes dieser Stücke möglich ist.[1]) Der Kommentar ist Eustochium gewidmet. Häufig hat er das Werk unterbrechen müssen, weil die Nöte des Tages, die Sorge für die römischen Flüchtlinge, ihn die wissenschaftliche Arbeit zurückstellen ließen.[2]) Aber Eustochium hat ihn immer wieder gemahnt, die angefangene Arbeit fortzusetzen. Nach dem Tode Rufins hatte er gehofft, seinen Kampf gegen die Ketzer einstellen und seine ganze Kraft exegetischen Arbeiten widmen zu können, aber auch in dieser Beziehung mußte er erfahren, daß die Abkömmlinge der Scylla nach dem Tode der Scylla wieder auflebten und nicht aufhörten, gegen ihn zu bellen. Wenn auch die Ketzer, wie Rufin, durch die Hand Gottes vernichtet werden, — so schreibt Hieronymus — die Ketzerei stirbt nicht und hinterläßt ihren Jungen ihren Haß gegen uns.[3]) Und immer wieder und immer lauter klagt der allzeit Tätige über die Beschwerden des Alters, die ihn an der Arbeit hindern. Wenn er den Tag der Versorgung der aus Rom herbeieilenden Flüchtlinge, die weder Geld noch Kleider noch Nahrungsmittel besaßen, gewidmet hatte, so versuchte er die nächtlichen Stunden zum Diktat des Kommentars zu benutzen. Aber seine vom Alter getrübten Augen, die den Augen des seligen Isaak glichen, versagten. Er konnte nicht mehr beim nächtlichen Licht die hebräischen Bücher lesen, die ihn schon beim Glanz der Sonne und des Tages durch die Kleinheit der Buchstaben

---

[1]) Praef. l. I, Vall. V, 1 ff.

[2]) Praef. l. III, Vall. V, 79.

[3]) Praef. l. I, Vall. V, 1; Praef. l. VI, Vall, V, 197.

blind machten. Auch die Kommentare der Griechen vermochte er nicht mehr selbst zu vergleichen, sondern ließ sie sich durch seine Klosterbrüder vorlesen. Aber diese Vorlesung ersetzte ihm nicht die eigene Lektüre, er bemerkt darüber: Es ist unzweifelhaft, daß die mit anderen Zähnen gekauten Speisen die Essenden zum Brechen reizen. Bei allen diesen Widerwärtigkeiten bat er Eustochium, zu entschuldigen, wenn sein Kommentar, den er dem Griffel der Schreiber diktierte und zu dessen Verbesserung er kaum Zeit hatte, nur langsam vorwärts schritt.[1])

Über die Kommentare, die Hieronymus bei seiner Arbeit benutzt hat — er spricht von griechischen Kommentaren, die ihm seine Mönche vorlasen —, hüllt er sich hier in vollständiges Schweigen. Origenes hatte einen Kommentar von 24 oder 25 Büchern zum Ezechiel geschrieben, den Hieronymus, wie aus seinem Verzeichnis der Schriften des Origenes hervorgeht, kannte.[2]) Dieser Kommentar ist uns nicht mehr erhalten. Von den Homilien des Origenes zu Ezechiel hatte Hieronymus selbst früher vierzehn übersetzt.[3]) Diese hat er natürlich benutzt, wenn auch wörtliche Zitate aus ihnen verhältnismäßig selten sind.[4]) Daneben hat Hieronymus den großen Kommentar des Origenes herangezogen, wie sich aus einigen Stellen erschließen läßt. Aus diesem Kommentar stammt, wie in seinen andern Kommentaren, die Polemik gegen Marcion, Valentin und die übrigen Gnostiker.[5]) Gegen die Deutung des Origenes, der Ez. 16 Jerusalem auf das himmlische Jerusalem bezieht, ist die Bemerkung des Hieronymus gerichtet, daß die Kirche diese Auslegung nicht annehmen dürfe, weil wir sonst alles, was in dieser Prophetie enthalten ist, auf den Fall der himmlischen Mächte und ihre Wieder-

[1]) Praef. l. VII, Vall. V, 239.

[2]) Harnack, Altchristliche Literaturgeschichte I, 364.

[3]) s. Bd. I, 186.

[4]) Ez. 14, 1 ff., Vall. V, 136 vgl. mit Homilie 3, Vall. V, 910 ff; Ez. 28, 1 ff., Vall. V, 327 vgl. mit Homilie 4, Vall. V, 922; Ez. 16, 55, Vall. V, 185 vgl. mit Homilie 10, Vall. V, 974; Ez. 27, 8, Vall. V, 320 vgl. mit Homilie 13, Vall. V, 1001; Ez. 1, 7, Vall. V, 9 vgl. mit Homilie 1, Vall. V, 896.

[5]) s. z. B. Ez. 8, 15, Vall. V, 90.

herstellung in den früheren Zustand zu deuten genötigt sind.[1]) Auch zu Ez. 19 verwirft Hieronymus die Origenistische Auslegung, der unter den Löwen den Teufel und die bösen Engelsmächte versteht und in diesem Kapitel die Kämpfe im himmlischen Jerusalem beschrieben sieht. Die Weissagung gegen Gog und Magog hatte Origenes ebenfalls in demselben Sinne von den Kämpfen des Teufels und seines Heeres im himmlischen Jerusalem verstanden. Hieronymus erklärt diese Deutung für noch schlechter als die buchstäbliche der Juden und judaisierenden Christen, die die Kämpfe der scytischen Völker gegen die Heiligen nach Ablauf des tausendjährigen Reiches hier geweissagt finden.[2]) Die Polemik gegen den alten Meister ist in diesem Kommentar sehr heftig. Einmal nennt er die Origenistische Ketzerei, die die Vernichtung der Leiber lehre, die schrecklichste aller Ketzereien.[3]) Vermutlich hat Hieronymus auch bei der für seine theologischen Überzeugungen nicht unwichtigen Stelle Ez. 14, 12 ff. Origenes im Sinn: Wenn Noah, Daniel und Hiob — so schreibt er — ein sündiges Land nicht vor dem Zorngericht Gottes bewahren konnten, was muß man von denen sagen, die glauben, daß durch die Verdienste und Tugenden der Eltern die sündigen Söhne aus dem Feuer der Hölle befreit werden können, da auch ein Vater, der zum Märtyrer wird, den sündigen Sohn nicht von der Strafe für seine Sünden befreien kann.[4]) Hieronymus lehnt also hier die satisfaktorische Wirkung der Verdienste anderer für andere ab, während Origenes dem Martyrium eine solche Kraft zuerkannt wissen wollte.[5]) Wo es sich jedoch nicht um die eigentümlichen Origenistischen Theologumena handelt, hat Hieronymus, wie z. B. bei der Erklärung hebräischer Wörter und Buchstaben, einfach Origenes ausgeschrieben.[6]) So stammt die Erklärung des hebräischen Buchstabens ח, die Hieronymus gibt, von Origenes. Aus

---

[1]) Vall. V, 143; Ez. 26, 19 ff., Vall. V, 302.

[2]) Ez. 28, Vall. V, 443 ff.

[3]) Ez. 40, 41, Vall. V, 492.

[4]) Vall. V, 138.

[5]) Origenes, *εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος*.

[6]) s. z. B. Ez. 9, 2, Vall. V, 94; Ez. 9, 4, Vall. V, 95.

eignem Wissen hat er dann hinzugefügt, daß dieser Buchstabe bei den Samaritern, die bis heute die alten hebräischen Buchstabenformen gebrauchen, eine merkwürdige Ähnlichkeit mit einem Kreuz zeige, eine Angabe, die durch die Münzfunde bestätigt wird.[1]

Daß Hieronymus noch andere Kommentatoren außer Origenes benutzt hat, wird durch gelegentliche Hinweise auf andere Ausleger ersichtlich. Welche dies waren, gesteht er aber nirgends ein. Vielleicht hat Hieronymus einen Kommentar des Victorin von Pettau und einen des Apollinaris von Laodicea zum Ezechiel besessen. Bei seiner Polemik gegen den Chiliasmus nennt er nämlich die Griechen Irenaeus und Apollinaris sowie die Lateiner Tertullian und Victorin von Pettau, zu denen noch in jüngster Zeit unser Severus in dem Dialog, dem er den Namen des Gallus vorsetzte, — gemeint sind die Dialoge des Sulpicius Severus — gekommen ist.[2] Da er von Victorin und Apollinaris Jesaiakommentare hatte benutzen können,[3] so ist es keine unwahrscheinliche Vermutung, daß die beiden Exegeten auch Kommentare zum Propheten Ezechiel verfaßt hatten, die aber für uns verloren gegangen sind. Eine Stelle, die z. B. die Benutzung anderer Ausleger außer Origenes durch Hieronymus bezeugt, ist Ez. 1, 7. Hier gibt er eine ganze Musterkarte verschiedener Auslegungen für die vier Tiere des Cherubwagens. Die einen deuten sie auf die vier Evangelisten, andere, die der törichten Weisheit der Philosophen folgen, verstehen unter den zwei Cherubim des Tempels die zwei Halbkugeln, uns und die Antipoden, die aufrechtstehenden und die fallenden Menschen. Dann referiert er die Auslegung des Origenes, der die vier Tiere auf die vier platonischen Seelenkräfte bezog. Ein vierter Ausleger findet in den vier Tieren nach der Meinung des Hippokrates die vier Elemente der Welt Feuer, Wasser, Luft und Erde wieder, und ein fünfter, vielleicht Victorin, bezieht sie auf die vier Leidenschaften des Menschen, von denen Cicero in seinen Tuskulanen spricht. Am Schlusse führt er

[1] s. Vall. V, 95, Anm. b.

[2] Ez. 36, 1 ff., Vall. V, 422.

[3] s. Bd. III, S. 179, 182.

noch die Schrift eines sonst unbekannten Syrers Catina an, der in der Vision vom Cherubwagen die Lagerordnung der zwölf Stämme in der Wüste beschrieben sein läßt.[1]) Auch bei der Erklärung des Tempels des Ezechiel weist Hieronymus auf verschiedene Deutungen hin, die ihm von den Juden oder den Christen zugekommen sind, die ihm aber sämtlich unbefriedigend erschienen.[2])

Aus dem letzten Satz geht bereits hervor, daß Hieronymus im Ezechiel wie in seinen früheren Kommentaren neben den christlichen Exegeten aus der exegetischen Tradition der Juden geschöpft hat. Allerdings hat er hier nicht so ausgiebig wie in seinem Jesaiakommentar die jüdische Auslegung referiert. Es sind mehr Einzelheiten, die er berichtet. So erklärten die Hebräer Ez. 24, 15: Ich werde dir deine Augenlust hinwegnehmen, von den Stirnbinden, die die babylonischen Rabbinen um das Haupt trugen, auf denen der Dekalog aufgezeichnet war.[3]) Und zu Ez. 25, 8 ff. erzählten die Hebräer, wie Hieronymus es nennt, eine lächerliche Fabel folgenden Inhalts: Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Nebukadnezar kamen die Söhne Moabs und Ammons in den Tempel und sahen die Cherubim, die die Bundeslade beschützten. Sie hielten sie für Götzenbilder und sagten: Wie alle Völker Götzenbilder anbeteten, so hatte auch Juda solche, und deswegen war der Herr erzürnt über sie und übergab sie der Gefangenschaft.[4]) Nach einer anderen jüdischen Haggada war das Feld, auf dem Abel von seinem Bruder Kain getötet wurde, bei Damaskus gelegen.[5]) Die Weissagung gegen den Fürsten von Tyrus Ez. 28, 1 lassen die Juden gegen Hiram gerichtet sein. Hieronymus verwirft dies, da Hiram, der Zeitgenosse Salomos, nicht, wie die Juden lügen, tausend Jahre gelebt habe.[6]) Auch zu Ez. 45, 13 ff. hat sich Hieronymus bei einem jüdischen Lehrer eine Erklärung der

---

[1]) Vall. V, 10 ff., s. Ez. 14, 12, Vall. V, 137; Ez. 16, Vall. V, 143.
[2]) Praef. l. XI, Vall. V, 405.
[3]) Vall. V, 280.
[4]) Vall. V, 288.
[5]) Ez. 27, 18, Vall. V, 316.
[6]) Vall. V, 338.

ihm unverständlichen Worte geholt: Die Abgaben von den Erstlingen der Früchte — so erklärte ihm dieser — waren nicht durch das Gesetz, sondern durch die Festsetzung der jüdischen Lehrer bestimmt, so daß der, welcher am meisten gab, den vierzigsten, der, welcher am wenigsten, den sechzigsten Teil den Priestern abliefern mußte. In dieser Stelle des Ezechiel wird nun aber das, was in der Thora unbestimmt gelassen war, ausdrücklich festgelegt, um der Habsucht der Priester einen Riegel vorzuschieben.[1]) Außer diesen wenigen Stellen beruft sich Hieronymus nur bei der Erklärung dunkler hebräischer Wörter auf die Hebräer.[2]) Viel seltener als im Jesaiakommentar polemisiert er hier gegen die Juden und judaisierenden Christen, die Weissagungen wie Ezechiel 37 auf das tausendjährige Reich deuteten.[3]) Es scheint fast, als ob er in seinen letzten exegetischen Arbeiten sich mehr von der jüdischen Exegese abgewandt hat. Auch die Auslegung der Judenchristen, die er im Jesaiakommentar öfter berücksichtigt hatte, referiert er im Ezechiel nur zu einer Stelle.[4])

Die Anlage des Ezechielkommentars ist der des Jesaiakommentars ähnlich. Hieronymus legte der Exegese seine Übersetzung aus dem Hebräischen zugrunde und zog die LXX nur heran, wo sie sehr stark von dieser Übersetzung abweichen, um den Kommentar nicht zu weitschweifig werden zu lassen.[5]) Er weiß zwar, daß es ihm die Anhänger Rufins verübeln werden, daß er seine eigene Übersetzung zugrunde legte, aber er ist nicht gewillt, entgegen seiner wissenschaftlichen Überzeugung in diesem Punkte Konzessionen zu machen. Nach seiner Meinung verdient der hebräische Text vor dem der LXX, die gerade im Ezechiel an vielen Stellen abweichen, den Vorzug. Die LXX seien in diesem Propheten durch die Fehler der Abschreiber verderbt und hätten an

[1]) Vall. V, 565.

[2]) s. z. B. Ez. 3, 15, Vall. V, 32; Ez. 27, 13, Vall. V, 311.

[3]) Vall. V, 436, 441, 426.

[4]) Ez. 44, 6, Vall. V, 541 und die zwei Zitate aus dem Hebräerevangelium Vall. V, 158, 207.

[5]) s. z. B. Ez. 21, 8, Vall. V, 246.

vielen Stellen vieles ausgelassen.[1]) Er berief sich bei seiner abfälligen Kritik der LXX-Übersetzung des Ezechiel auf Aristeas und Josephus, die ausdrücklich berichteten, daß die Siebzig nur das Gesetz Moses übersetzt hätten, mithin die mit dem Namen der Siebzig fälschlich bezeichnete griechische Übersetzung der Propheten keine besondere Autorität beanspruchen könne.[2]) Die Auslassungen der LXX sind auch, wie Hieronymus meinte, als tendenziös erkennbar. So fehle der Satz des hebräischen Textes in der griechischen Übersetzung von Ez. 16, 13: Du, Jerusalem, brachtest es bis zur Königswürde. Die griechischen Übersetzer hätten sich gefürchtet, diesen Satz wiederzugeben, da sich dadurch der König Ägyptens hätte beleidigt fühlen können.[3]) Sehr ausgiebig zog Hieronymus bei der unsicheren Textüberlieferung gerade des Ezechiel auch die anderen griechischen Übersetzungen heran. Er unterschied zwei Rezensionen der Übersetzung des Aquila und teilte ihre abweichenden Lesarten mit. Die zweite Ausgabe der Aquilaübersetzung schloß sich noch enger als die erste an den hebräischen Text an und wurde von den Hebräern die wörtliche genannt.[4])

Im ganzen gehört der Kommentar des Hieronymus zum Ezechiel zu seinen besten exegetischen Leistungen. Er hat sich im allgemeinen straff an seine Aufgabe, den historischen Sinn des Propheten zu ermitteln, gehalten. Dies tritt uns z. B. bei der Erklärung der berühmten Vision Ez. 37, 1 ff. von der Belebung der Totengebeine entgegen. Er deutet sie richtig als Weissagung der nationalen Auferstehung Israels und weist die vulgäre christliche Beziehung auf die allgemeine Auferstehung der Toten mit guten Gründen ab.[5]) Auch in der Auslegung der Visionen des ersten Teiles des Propheten, die von der Zerstörung Jerusalems und der Gefangennahme

---

[1]) Ez. 33, 23, Vall. V, 401; Ez. 1, 28, Vall. V, 19.

[2]) Ez. 5, 12, Vall. V, 53.

[3]) Vall. V, 159.

[4]) Vall. V, 32 s. die Stellen, zu denen er den Text beider Aquilaübersetzungen gibt, Ez. 4, 9, Vall. V, 43; Ez. 4, 16, Vall. V, 46; Ez. 8, 15, Vall. V, 89; Ez. 16, 10, Vall. V, 154; Ez. 19, 5 ff., Vall. V, 226.

[5]) Vall. V, 434 ff.

Jechonias und Zedekias handeln, hat Hieronymus mit Takt das Richtige getroffen. Hieronymus hat ferner erkannt, daß die Anordnung der Weissagungen keine chronologische, sondern durch sachliche Gesichtspunkte bedingt ist.[1]) Nur bei der Deutung des messianischen Tempels Ezechiel 40—48 verfiel er in wilde allegorische Spielereien. Den Tempel bezog er auf die christliche Kirche und deutete alle Zahlen und Maße aus: Die vier Tische werden z. B. auf die vier Evangelisten gedeutet, und so geht es fort.[2]) Er hat aber dabei selbst ein böses Gewissen, indem er immer wieder bekennt, daß ihn seine Auslegung selbst nicht befriedige: Ich weiß, daß ich an eine verschlossene Tür poche, und mir mißfällt, was ich sage.[3]) Ähnlich willkürlich verfuhr er bei der Auslegung der Kämpfe von Gog und Magog in Ezechiel 38. Hieronymus höhnte zwar darüber, daß ein nicht unberühmter Mann unseres Zeitalters in einem Schreiben an den Kaiser gesagt habe: Jener Gog des Ezechiel ist der Gote. Es war Ambrosius, dem Hieronymus hier einen Hieb versetzte.[4]) Aber die eigne Deutung von Gog und Magog auf die Ketzerei, die die Wahrheit der Kirche zu vernichten suche, war um nichts besser.[5])

Durch die energischere Erfassung seiner exegetischen Aufgabe, finden sich in diesem Kommentar des Hieronymus weniger als in seinen früheren Kommentaren Anspielungen auf zeitgenössische Verhältnisse. Zu Ezechiel 28, 1 macht er die Bemerkung, daß die Statthalter der Provinzen es nicht vergessen dürfen, daß sie ihre Gewalt vom Kaiser haben, und sich nicht, wie neulich Heraclianus, der Statthalter Africas, mit tyrannischem Sinn gegen ihren Kaiser und Herrn erheben dürfen; denn dieser fiel, von Hochmut aufgeblasen, in die Schlinge des Teufels.[6]) Wertvoll sind die Informationen, die uns Hieronymus über den derzeitigen Zustand der vom

---

[1]) Ez. 30, 20, Vall. V, 365.

[2]) Vall. V, 489.

[3]) Vall. V, 475.

[4]) De fide ad Gratianum l. 2, 16.

[5]) Vall. V, 443 ff.

[6]) Vall. V, 329.

Propheten Ezechiel erwähnten Städte gibt. Die Weissagung über die Zerstörung von Tyrus Ezechiel 26, 7 ff. bezogen viele Exegeten nach Hieronymus auf die letzte Zeit, weil es zu seiner Zeit die schönste und reichste Stadt Phöniziens war.[1]) Syene, das Ezechiel als Grenzort Ägyptens bezeichnet, war zur Zeit des Hieronymus der Ort, bis zu dem vom mittelländischen Meere die Schiffe den Nil herauffahren konnten. In Syene begannen die Katarakte, die die weitere Schiffahrt unmöglich machten, und hier, wo die römische Herrschaft ihr Ende hatte, war eine römische Heeresabteilung stationiert.[2]) Auch bei Ahila am Roten Meer hatte damals eine Legion ihr Standquartier.[3]) Und Memphis, dem bereits Ezechiel wegen seiner Abgötterei den Untergang drohte, war noch zu seiner Zeit die Metropole des ägyptischen Aberglaubens.[4]) Wie einst in den Tagen Ezechiels die Syrer einen ausgedehnten Handel mit Tyrus trieben, so bezeugt Hieronymus, daß ihnen dieser angeborene Eifer zum Handel bis heute geblieben ist: Um ein Geschäft zu machen, durchlaufen die syrischen Kaufleute die ganze Welt und mit solcher wahnsinnigen Lust liegen sie dem Handel ob, daß sie jetzt, wo das ganze römische Reich von Feinden besetzt ist, unter Schwertern und Mord Reichtümer zu erwerben suchen, um der Armut trotz der drohenden Gefahren zu entgehen.[5]) Besonders eingehende Mitteilungen hat uns Hieronymus über die Örtlichkeiten gemacht, die er aus eigner Anschauung kannte. So erzählt er, wie im toten Meer keine Tiere, nicht einmal Aale und Schnecken, leben, und die Fische, die vom Jordan in das tote Meer gelangen, sofort sterben und auf dem fetthaltigen Wasser schwimmen.[6]) Auch in Antiochia, wo er sich früher längere Zeit aufgehalten hat, weiß er genau Bescheid. Er berichtet, daß die Quelle, die die Stadt reichlich mit Wasser versorgt, von Pompejus nach den Fabeln der Poeten Daphne genannt

[1]) Vall. V, 297.
[2]) Ez. 29, 8, Vall. V, 348.
[3]) Vall. V, 600.
[4]) Vall. V, 357.
[5]) Vall. V, 313.
[6]) Vall. V, 593.

sei, weil sie aus einem Hain von Lorbeerbäumen und Zypressen hervorsprudelte.[1]) Hieronymus ist der erste, der erkannt hat, daß unter dem Gotte Tammuz, den die Weiber im Tempel zu Jerusalem Ezechiel 8, 14 beweinen, der Adonis der Phönizier und Griechen zu verstehen ist. Nach der heidnischen Fabel war der schöne Adonis, der Liebling der Venus, im Monat Juni getötet und wieder in das Leben zurückgerufen worden, und deshalb nannte man den Monat Juni nach Adonis und feierte jährlich in ihm sein Fest. An diesem Fest wurde er zuerst von den Weibern als Toter beklagt und dann als Wiederauflebender besungen und gepriesen. Hieronymus fügte dieser Beschreibung des Adoniskultes noch bei, daß der Tod und die Auferstehung des Adonis von den Heiden auf die Samenkörner, die in der Erde starben, und auf die Saaten, in denen die toten Samenkörner ihre Auferstehung erleben, gedeutet wurden.[2])

Einige Streiflichter läßt Hieronymus auch auf die kirchlichen Zustände seiner Zeit in diesem Kommentar fallen. Das Wort des Propheten Ezechiel 11, 22: „Der Herr verläßt den Tempel“, sieht Hieronymus darin erfüllt, daß die Herrlichkeit des Herrn, die den Tempel verlassen hat, bis heute auf dem Ölberg steht, das auf dem Ölberg errichtete Kreuzeszeichen wie Gold glänzt und auf den in Staub und Asche liegenden jüdischen Tempel herabsieht.[3]) Die alten Sünden, die der Prophet Ezechiel zu rügen hatte, die Äußerlichkeit, mit der man das prophetische Wort aufnahm, fand Hieronymus auch in dem Christentum seiner Tage wieder: Wo ein Prediger durch seine Beredsamkeit seine Gemeinde fortreißt, klatscht man Beifall, und erst wenn das, was der Prediger mit prophetischem Geist vorausgesagt hat, eingetroffen ist, erkennt man, daß es nicht Menschenworte, sondern Gottesworte waren, die Gott durch einen Propheten zu ihnen geredet hat.[4]) Mit bitterer Ironie geißelte Hieronymus die Wohltätigkeit der Vornehmen: Hohe Militärs und Richter begehen Bedrückungen

[1]) Vall. V, 599.
[2]) Vall. V, 89.
[3]) Vall. V, 112.
[4]) Vall. V, 404.

und verüben Diebstähle, um von ihrem geraubten Gut wenige Almosen den Armen zu geben und sich trotz ihrer verbrecherischen Lebensführung noch rühmen zu lassen. Der Diakon rezitiert öffentlich in der Kirche die Namen derer, welche etwas geopfert haben: So viel opferte jener und so viel hat jener gelobt zu opfern. Das Volk aber klatscht Beifall über die Opferwilligkeit, während das Gewissen die Geber quält.[1]) Scharf griff Hieronymus die Priester an, die ihren Stand in der Regel zur Bereicherung benutzen und ihren Söhnen ein größeres Erbe hinterlassen, als sie besaßen. Er erhob die Forderung, daß alles, was der Priester im Amt erworben hatte, nicht seinen Erben, sondern den Armen nach seinem Tode zufallen sollte.[2]) Er war auch empört darüber, daß Bischöfe, die einst ein arianisierendes Bekenntnis unterschrieben hatten, in dem der Sohn Gottes als Kreatur bezeichnet war, den bischöflichen Stuhl innehaben und statt in den Laienstand verstoßen die früheren Verbrechen ihres Sakrilegs zu beklagen, den offenen Inhalt ihres geheimen Unglaubens gegen uns ausspeien.[3]) Besonders schlecht war er aber auf die Diakonen zu sprechen, die sich gegen die Priester hochmütig benehmen. Hielt es doch der Archidiakon, der die rechte Hand des Bischofs war und der die öffentlichen Ansprachen an das Volk im Auftrage des Bischofs zu halten hatte, für unrecht, wenn er zum Priester geweiht wurde. Daß der Diakonat ursprünglich zum Dienst der Witwen und Armen bestimmt war, davon war nach Hieronymus zu seiner Zeit bei den hochfahrenden Inhabern dieser geistlichen Würde nichts zu merken.[4]) Bei der Beschreibung der Priesterkleidung Ezechiel 44, 13 ff. kommt Hieronymus auch auf die Kleidung der christlichen Priester. Zwar bestand zur Zeit des Hiero-

---

[1]) Vall. V, 203 s. auch Jeremiakommentar 11, 15, Vall. IV, 921. Vallarsi, Anmerkung a, weist darauf hin, daß Papst Innocenz I. in den Briefen an Decentius verordnete, daß die Opfer der Christen dem Volke nicht durch öffentliche Ankündigung des Diakons, sondern durch stilles Gebet des Priesters empfohlen werden sollten.

[2]) Vall. V, 581.

[3]) Vall. V, 545.

[4]) Vall. V, 607, s. ep. 146, Bd. II, 235.

nymus noch keine besondere Priesterkleidung, aber es war bereits Brauch, daß sich der Priester ein besonderes Kleid für den Gottesdienst reservierte und nicht in dem für den täglichen Gebrauch bestimmten amtierte. Auch war es Sitte, daß die Priester ihre Haare kurz geschoren trugen. Sie ließen sie nicht wie die Barbaren und Soldaten lang wachsen, rasierten sie aber auch nicht wie die Priester der Isis und des Serapis bis auf die Haut ab.[1])

Abgesehen von seiner Ablehnung des Chiliasmus behandelt Hieronymus in diesem Kommentar von dogmatischen Fragen nur an einer Stelle die Prädestination. Es ist bezeichnend, daß er wie in seinem Jesaiakommentar, auch hier kurz vor dem Ausbruch des pelagianischen Streites deutlich die Prädestination ablehnte und für den freien Willen des Menschen eintrat, so daß später Rabanus Maurus im Streit mit Gottschalk über die Prädestination sich ausdrücklich auf Hieronymus berufen konnte. Die göttliche Präscienz des Zukünftigen, des Bösen wie des Guten, — so führt Hieronymus aus — macht nicht unveränderlich, was Gott als zukünftig voraus weiß; denn nicht, weil Gott weiß, was geschehen wird, ist es notwendig, daß wir tun, was er voraus weiß, sondern was wir mit dem eignen Willen tun werden, weiß Gott als der Allwissende als zukünftig voraus.[2])

Von Wichtigkeit ist es, daß Hieronymus zu Ezechiel 18, 8 für das absolute Verbot des Darlehenzinses wie sämtliche Kirchenväter eintritt.[3]) Hieronymus findet in der Heiligen Schrift eine Steigerung des Verbotes. Nach Lev. 25, 35 ff. war es nur verboten, von den Brüdern Zins zu nehmen, nach Ezechiel 18, 8 ist dieses Verbot auf alle ausgedehnt. Hieronymus dringt aber energisch darauf, daß nicht nur das Zinsnehmen inbezug auf Geld, sondern auch in bezug auf Feldfrüchte, Wein, Öl, Hirse und andere Waren verboten ist. Man gibt z. B. zur Winterszeit 10 Scheffel und empfängt zur Erntezeit 15 zurück, also um die Hälfte des Gegebenen mehr. Wenn aber einer

---

[1]) Vall. V, 547 ff.

[2]) Ez. 2, 5, Vall. V, 24.

[3]) s. J. Seipel, Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907, S. 162 ff.

sich als ein besonders Gerechter zeigen will, so begnügt er sich mit dem vierten Teil. Man rechtfertigt dann ein solches Vorgehen damit, daß der eine Scheffel, den man hergegeben hat, dem Schuldner zehn eingetragen hat. Ist es nicht billig, daß ich um einen halben Scheffel mehr zurückerhalte, da doch der Schuldner durch meine Freigebigkeit in den Besitz von $9^1/_2$ Scheffel gekommen ist? Hieronymus bekämpft diese Umgehung des Zinsverbotes als verschleierten Wucher: Hat der Wucherer, der sich gar noch als barmherzig rühmt, einem, der etwas hat, sein Getreide geliehen, oder einem, der nichts hat? Wenn er es einem gab, der schon etwas hat, so gab er es ihm doch so wie einem, der nichts hat; denn sonst hätte er ihm nicht zu leihen brauchen. Hat er es aber einem, der nichts hat, geborgt, dann darf er diesen beim Zurückfordern der Schuld nicht behandeln wie einen, der etwas hat. Wieder andere meinen, sie seien keine Wucherer, wenn sie für das ausgeliehene Geld nur keine Zinsen verlangen, aber Geschenke verschiedener Art dafür erhalten. Diese sollen wissen, daß auch dies Wucher ist, wenn jemand für das, was er gegeben hat, mehr zurücknimmt, unter welchem Namen immer dies geschieht. Wir bekommen aus diesen Darlegungen des Hieronymus einen Einblick in die verschiedenen Versuche in der christlichen Kirche das Zinsverbot zu umgehen; aber gerade die Vertreter der mönchischen Richtung gaben sich die größte Mühe, die urchristlichen Anschauungen lebendig zu erhalten. Nur der barmherzige Entleiher, der keinen Zins nimmt, — so schreibt Hieronymus — macht sich Freunde mit dem ungerechten Mammon, die ihn aufnehmen in die ewigen Hütten.[1])

[1]) Ez. 18, 8, Vall. V, 210 ff.

§ 58.

Der Jeremiakommentar.

Sogleich nach Vollendung seines Ezechielkommentars machte sich der fleißige Gelehrte an den Propheten Jeremia, den einzigen Propheten, der ihm noch zu kommentieren übrig geblieben war.[1]) Es sollte dem Unermüdlichen nicht mehr gelingen, diesen Teil seines Lebenswerkes, die Auslegung sämtlicher alttestamentlicher Propheten, mit dem Propheten Jeremia abzuschließen. Der Tod nahm ihm die Feder aus der Hand, nachdem er noch in sechs Büchern 32 Kapitel des Propheten erklärt hatte.

Seinem Freunde Eusebius von Cremona ist dieser Kommentar wie der Matthäuskommentar gewidmet. Es ist derselbe, der zur Zeit des Origenistischen Streites im Kloster zu Bethlehem geweilt hatte und dann sein treuer Sekundant im Kampf mit Rufin gewesen war.[2]) Während der stürmischen Zeit der pelagianischen Streitigkeiten hat Hieronymus seinen Kommentar geschrieben, und diese Kämpfe haben auch in dem Kommentar einen starken Reflex hinterlassen. Noch immer ergoß sich bei den unsicheren Verhältnissen im Abendland von dorther ein großer Menschenstrom nach dem Orient, und Hieronymus mußte die Ankömmlinge in seinem Mönchskloster und in den Nonnenklöstern der Eustochium unterbringen. So raubte ihm die Sorge für die Brüder und Schwestern manche Arbeitsstunde, die er gern auf den Kommentar verwandt hätte. Nur langsam und mit Unterbrechungen konnte er seinen Kommentar fortsetzen.[3])

Der Kommentar, dem wie in seinen früheren Kommentaren seine Übersetzung aus dem Hebräischen zugrunde gelegt ist, — die LXX zog er nur heran, wo sie stark vom hebräischen Text abweichen — sollte nur den Propheten Jeremia nach dem hebräischen Text auslegen. Die nur in den LXX vorhandenen Stücke, die die Juden nicht kennen, wie das Buch

---

[1]) Ezechielkommentar Praef. l. I, Vall. V, 1 ff.

[2]) Praef. in l. I, Vall. IV, 833 ff.

[3]) Praef. l. IV, Vall. IV, 966.

Baruch und der pseudepigraphische Brief des Jeremia, sollten von der Exegese ausgeschlossen bleiben.[1]) Neben den LXX hat Hieronymus auch hier die anderen griechischen Übersetzungen herangezogen, und bei der Übersetzung des Aquila unterscheidet er hier wie im Ezechielkommentar eine erste und zweite Ausgabe.[2]) Hieronymus gibt auch im Jeremia dem hebräischen Text den Vorzug vor den stark abweichenden LXX. Die LXX sind nach seiner Meinung durch den Irrtum der Abschreiber verderbt[3]) und geben bisweilen überhaupt keinen Sinn.[4]) Ihre Auslassungen sind tendenziöser Art, wie z. B. die Worte Jer. 17, 1: „Die Sünde Judas ist aufgezeichnet mit eisernem Griffel und mit diamantener Spitze", nach der Meinung des Hieronymus von den LXX ausgelassen sind, um das jüdische Volk zu schonen.[5])

Wie im Ezechielkommentar gibt er in diesem Kommentar seine Quellen, aus denen er schöpfte, nicht an, obwohl gerade sein ungelehrter Verleumder, Pelagius, an seinem Epheserkommentar seine Art, die Meinungen anderer in seine Kommentare zu verflechten, ohne sie zu nennen, getadelt hatte. Pelagius verstand eben, wie Hieronymus sagt, nicht die Gesetze der Kommentare, in denen man die Meinungen vieler aufführt, deren Namen man entweder nennt oder verschweigt, um es dem Gutdünken des Lesers zu überlassen, welcher Meinung er sich am liebsten anschließen will. Hieronymus ist so naiv, Pelagius glauben machen zu wollen, daß er nur aus Wohlwollen die Ausleger nicht nenne, deren Ansichten er bekämpfe.[6])

Von Origenes lagen Hieronymus nur 45 Homilien zum Jeremia vor, von einem Kommentar des Origenes zu Jeremia wissen wir nichts.[7]) Von diesen Homilien hatte Hieronymus

---

1) Praef. l. I, Vall. IV, 833.

2) Jer. 8, 17, Vall. IV, 903; Jer. 13, 12, Vall. IV, 932; Jer. 22, 29, Vall. IV, 995; Jer. 5, 22, Vall. IV, 879.

3) Praef. l. I, Vall. IV, 833.

4) Jer. 22, 12 ff., Vall. IV, 990.

5) Vall. IV, 956.

6) Vall. IV, 994.

7) Harnack, Altchristliche Literaturgeschichte I, 361 ff.

einst vierzehn ins Lateinische übersetzt, als er noch in Konstantinopel bei Gregor von Nazianz weilte.[1] Er gedenkt dieser Arbeit nicht mehr, wahrscheinlich, weil er, damals noch ein Bewunderer des Origenes, jetzt in ihm nur noch den abscheulichen Ketzer sieht, der auch den ganzen Pelagianismus verschuldet habe. Diese Homilien des Origenes hat er aber in seinem Kommentar benutzt und, wie aus einer Stelle hervorgeht, auch die für uns verlorenen Stromata des Origenes, aus deren fünftem Buch er eine Auslegung des Origenes von Jer. 22, 24 ff. zitiert.[2] Die Benutzung des Origenes ist jedoch in diesem Kommentar eine fast ausschließlich kritische. Es hängt dies mit der Entwicklung zusammen, die Hieronymus als Exeget durchgemacht hat. Hieronymus will nichts mehr von der allegorischen Exegese wissen, die allegorische Auslegung tritt im Jeremia fast ganz zurück. Und durch den ganzen Kommentar zieht sich eine scharfe Polemik gegen Origenes als den immer allegorisierenden Ausleger, der der geschichtlichen Wahrheit Gewalt anzutun versucht, der das, was sich auf die babylonische Gefangenschaft Jerusalems bezieht, nach seiner beliebten Manier auf die im himmlischen Jerusalem gefangenen Seelen deutet, die in das Land der Chaldäer, d. h. auf die Erde herabgekommen sind, um später wieder in ihren früheren Zustand zurückversetzt zu werden.[3] Diese Auslegung der Gefangenschaft erklärte Hieronymus für eine Phantasie des Origenes, die er überall in die Propheten hineinallegorisiere und die durchaus zu verwerfen sei.[4] Daß Origenes sich natürlich eine Stelle wie Jer. 1, 4: „Ich habe dich, bevor ich dich im Mutterleibe bildete, gekannt", nicht für seine Theorie von der Präexistenz der Seelen hatte entgehen lassen, ist selbstverständlich und forderte den Protest des Hieronymus heraus.[5] Aber als geradezu wahnsinnig bezeichnete Hieronymus die Deutung von Jer. 13, 18 auf Christus

---

[1]) Band I, 186.

[2]) Vall. IV, 994.

[3]) Jer. 24, 1 ff., Vall. IV, 1012.

[4]) Jer. 18, 18 ff., Vall. IV, 972; Jer. 19, 4, Vall. IV, 974; Jer. 27, 2, Vall. IV, 1033; Jer. 27, 8, Vall. IV, 1034.

[5]) Vall. IV, 837.

und die Engel oder die Apostel, die den Leib der Erniedrigung annahmen, im Staube saßen und ihre Kronen von ihrem Haupt verloren haben, während nach dem geschichtlichen Sinn hier doch nur Jechonia und seine Mutter gemeint sein könnten.[1]) Auch die allegorische Deutung des Origenes, der unter dem Propheten Jeremia den Heiland versteht, verwarf Hieronymus.[2]) Und ebenso empört wies er die Deutung des Origenes von Jer. 28, 12 ff. ab, an welcher Stelle dieser das Joch von Holz auf die ätherischen und luftförmigen Körper der Dämonen und das Joch von Eisen auf die menschlichen aus Nerven, Knochen und Fleisch bezogen hatte.[3]) Hieronymus hat sich nicht nur von dem Dogmatiker, sondern auch von dem Exegeten Origenes losgesagt. Für die Exegese des einst so hoch gefeierten Meisters hat er nur noch Hohn und Spott: Wenn seine Schüler und die Schmutzfinken der Rufinschen Anhängerschaft die Auslegung des Origenes hören, so preisen sie sie in den höchsten Tönen und glauben göttliche Geheimnisse zu vernehmen. Uns aber, die jenes verachten, halten sie für stumpfe Tiere und schimpfen uns Pelusioten deshalb, weil wir, im Schmutze des irdischen Körpers befindlich, Himmlisches nicht zu verstehen vermögen.[4])

Wir wissen nicht, welche anderen Ausleger Hieronymus außer Origenes noch in seinem Kommentar benutzt hat. Wir können nicht einmal Vermutungen aussprechen, da er nirgends einen Namen nennt. Zu der Stelle Jeremia 17, 9: „Böse ist das Herz aller und unerforschlich, wer kennt es aus", macht er die Bemerkung, daß einige der Unsrigen diese Worte mit guter Absicht, aber nicht in rechter Erkenntnis, gegen die Juden gebrauchen und ihnen den Sinn entnehmen, daß kein Mensch das Geheimnis der Geburt des Erlösers wissen könne. Hier hat Hieronymus an Tertullian, Cyprian und Laktanz gedacht, die diese Stelle in diesem Sinne deuten, aber diese Kirchenväter haben nicht den Jeremia kommentiert, wenigstens wissen wir nichts darüber.[5]) Da aber Hieronymus an einer Reihe von

[1]) Vall. IV, 934.

[2]) Jer. 25, 15, Vall. IV, 1017; Jer. 1, 10, Vall. IV, 839.

[3]) Vall. IV, 1040.

[4]) Vall. IV, 1047. — [5]) Vall. IV, 960, Anmerkung c.

Stellen verschiedene Auslegungen gibt, wie z. B. der beiden Körbe voll Feigen, Jeremia 24, die auf das Gesetz und das Evangelium, auf die Synagoge und die Kirche, auf die Juden und die Heiden, auf die Hölle und das Himmelreich gedeutet werden, während er selbst sie historisch auf Jechonia und Zedekia, allegorisch auf die Gläubigen und Ungläubigen bezieht,[1]) so werden wir annehmen dürfen, daß ihm außer Origenes noch andere christliche Kommentatoren bekannt waren.

Neben der christlichen Exegese hat er hier wie in seinen übrigen alttestamentlichen Kommentaren die jüdische Auslegung herangezogen. Er sagt ausdrücklich, daß er den Lateinern durch seinen Kommentar das Wissen der Hebräer und Griechen übermitteln wolle.[2]) Aber der jüdischen Exegese steht er, wie bereits im Ezechielkommentar, kritischer als früher gegenüber. Nach der jüdischen Tradition war Jeremia an dem Tage, an dem Jerusalem und der Tempel zerstört wurde, geboren worden. Hieronymus erklärt dies aus chronologischen Erwägungen für unglaublich.[3]) Die Stelle Jer. 11, 18 ff., die die Christen allgemein auf die Passion Christi bezogen, wurde von den Juden auf die Schicksale des Propheten Jeremia gedeutet, der diese Mißhandlungen von seinem Volke wegen seiner Weissagungen über die Gefangenschaft erlitten habe. Hieronymus weist auch hier die jüdische Auslegung ab, da die Worte Jeremia 11, 18: „Laßt uns das Holz zu seinem Brot machen", nur auf die Kreuzigung Christi bezogen werden könnten, während nirgends in der Schrift von einer Kreuzigung des Propheten Jeremia die Rede sei.[4]) Auch in den Stellen, die die Juden auf die Zeit des Cyrus bezogen, folgte Hieronymus nicht der jüdischen Exegese, sondern deutete sie auf die Erscheinung Christi im Fleisch.[5]) Nach der jüdischen

---

[1]) Jer. 24, 1 ff., Vall. IV, 1011; Jer. 23, 18, Vall. IV, 1002; Jer. 32, 26, Vall. IV, 1090; Jer. 3, 14, Vall. IV, 861; Jer. 14, 17, Vall. IV, 942.

[2]) Praef. l. III, Vall. IV, 923.

[3]) Jer. 20, 14, Vall. IV, 982.

[4]) Jer. 11, 18, Vall. IV, 922.

[5]) Jer. 3, 14, Vall. IV, 861; Jer. 14, 9, Vall. IV, 939; Jer. 13, 17, Vall. IV, 934; Jer. 15, 17, Vall. IV, 949; Jer. 16, 16, Vall. IV, 954.

Tradition wurden ferner Ahab und Zedekia, die mit den Weibern ihrer Freunde Ehebruch getrieben hatten, und die der König von Babel im Feuer rösten ließ, mit den Ältesten in der Geschichte der Susanna identifiziert. Da aber im Buche Daniel die Ältesten nicht verbrannt, sondern gesteinigt werden, so wurde die Geschichte von der Susanna von fast allen Juden für unecht gehalten und nicht in den Synagogen gelesen, und dieser Verwerfung schloß sich Hieronymus an.[1]) Zu der bekannten Stelle Jeremia 31, 15: „Rahel beweint ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen", die die Christen nach Matthäus auf den Bethlehemitischen Kindermord deuteten, gab Hieronymus auch die jüdische Auslegung: Einige Juden interpretieren sie so, daß nach der Einnahme Jerusalems unter Vespasian auf dem Weg nach Gaza und Alexandria vorüber am Grabmal der Rahel tausende jüdischer Gefangener nach Rom fortgeführt wurden, andere beziehen die Stelle auf die letzte Gefangenschaft der Juden unter Hadrian, als Jerusalem zerstört wurde und ungezähltes Volk verschiedenen Alters und Geschlechts auf dem Markte bei der Terebinthe als Sklaven verkauft wurden. Deshalb galt es für die Juden noch zu seiner Zeit für etwas Fluchwürdiges, diesen berühmten Markt zu besuchen.[2])

Über den Jeremiakommentar des Hieronymus, der ja nur als Torso auf uns gekommen ist, hat bereits Zöckler[3]) geurteilt, daß er die reifste aller exegetischen Arbeiten des Hieronymus zu werden versprach. Schon der Ezechielkommentar zeigte ein entschiedenes Zurücktreten der allegorischen Exegese. Wir haben oben hervorgehoben, daß Hieronymus, je mehr er sich von dem Einfluß des Origenes frei machte, sich um so entschiedener der historischen Exegese zuwandte. Nur an gewissen Stellen, wo die exegetische Tradition der Christen zu stark war, verfiel er in die tropologische Auslegung, wie in der schon genannten Stelle Jer. 11, 18 ff., die als Weissagung der Kreuzigung Christi aufgefaßt wurde. Die Worte Jer. 11, 19, die Jeremia von sich spricht: Ich selbst war wie ein zahmes

[1]) Jer. 29, 21, Vall. IV, 1047.
[2]) Jer. 31, 15, Vall. IV, 1065.
[3]) S. 297.

Lamm, das zur Schlachtbank geführt wurde, schienen eben zu deutlich auf die Passion Christi zu passen. Einer solchen Versuchung vermag Hieronymus auch jetzt nicht zu widerstehen, wo ihm der immer allegorisierende Ausleger verhaßt geworden ist. In Übereinstimmung mit allen Kirchen bezieht er, wie er ausdrücklich bemerkt, das ganze elfte Kapitel des Propheten auf Christus. Im ganzen aber befleißigte er sich einer nüchternen historischen Exegese. Nur deutete er die Verheißung über eine dereinstige Wiederherstellung Judas und Israels geistlich auf die erste Ankunft Christi, um nicht dem Chiliasmus der Juden und judaisierenden Christen zu verfallen.[1]) Aber mit seiner Abwendung von der allegorischen Auslegung ist doch eine merkliche Wandlung in der Bekämpfung des Chiliasmus eingetreten. Die Juden und Chiliasten — so schreibt er — erwarten ein goldenes Jerusalem, Opfer, Ehren der Heiligen und ein Reich des Herrn und Heilands auf Erden. Dieser Meinung können wir nicht folgen, aber, setzt er hinzu, wir verdammen sie auch nicht, weil viele kirchliche Männer und Märtyrer dies gesagt haben. Ein jeder möge in seinem Sinn vollendet werden, und alles bleibe dem Gericht des Herrn vorbehalten.[2]) Diese Ablehnung des Chiliasmus klingt viel weniger entschieden als früher.

Ein besonderes Charakteristikum des Jeremiakommentars bildet die den ganzen Kommentar durchziehende Polemik gegen Pelagius und seine Anhänger, gegen die neue Ketzerei, die nur die alten Ketzereien des Origenes, Jovinian und Rufin wieder aufnehme. Er begründet den Zusammenhang des Pelagius mit Rufin damit, daß die Pelagianer sich vor allem auf das Buch des Pythagoräers Sextus beriefen, das Rufin, der erbärmliche Grunnius, ins Lateinische übersetzt, in zwei Bücher geteilt und fälschlich unter dem Namen des römischen Bischofs und Märtyrers Sixtus herausgegeben hätte.[3]) Er bekämpfte in diesem Kommentar vor allem auf Grund der Schrift die pelagianische These von der möglichen Sündlosigkeit

[1]) Praef. l. VI, Vall. IV, 1051; Jer. 31, 27, Vall. IV, 1073; Jer. 17, 20, Vall. IV, 966; Jer. 31, 3, Vall. IV, 1059.

[2]) Jer. 19, 10, Vall. IV, 976.

[3]) Jer. 22, 24, Vall. IV, 994; Ez. 18, 5, Vall. V, 207.

der Christen[1]) und von der Entbehrlichkeit der göttlichen Gnade.[2]) Kein Mensch kann ohne Sünde sein, wie die wahnsinnige Alte — er meint Pelagius — fabelt, und erfüllen, was das Gesetz Gottes verlangt.[3]) Dabei will Hieronymus aber wie in seinen Streitschriften gegen Pelagius die Freiheit des menschlichen Willens festgehalten wissen, so jedoch, daß in allem die Gnade Gottes, die er uns schenkt, hervorragt.[4]) Während aber Hieronymus noch im Ezechielkommentar eine Übertragung der Verdienste der Väter auf die Söhne geleugnet hatte, hält er im Jeremiakommentar eine solche für möglich, weil auch die Sünden der Väter den Kindern zugerechnet werden: Die Sünden der Väter werden zwar den Kindern nicht imputiert, aber die Kinder, die eine Ähnlichkeit mit ihren Vätern haben, werden für ihre und ihrer Väter Verbrechen gestraft.[5])

Verhältnismäßig selten kommt Hieronymus in diesem Kommentar auf zeitgenössische Verhältnisse zu sprechen. Nur zu Jer. 8, 1 ff. gibt er, wie so oft in seinen Werken aus dieser Zeit, der Klage über die immer trauriger werdende politische Lage in bewegten Worten Ausdruck. Was im Propheten Jeremia Jerusalem geweissagt wurde, das hat jetzt der ganze Erdkreis erlitten, so daß selbst die Tränen versiegen und alles mit Totengebeinen erfüllt ist.[6]) Und wie einst in den Tagen des Propheten bedrohen noch jetzt die Araber die Grenzen Palästinas, ein Volk, das der Räuberei ergeben ist.[7]) Ziemlich zahlreich sind in dem Jeremiakommentar kulturgeschichtliche Notizen. Noch für seine Zeit bezeugt Hieronymus die von Jeremia erwähnte Sitte, daß bei einem Todesfall die Klageweiber mit aufgelösten Haaren, entblößter Brust und ver-

---

1) Jer. 2, 6, Vall. IV, 845; Jer. 2, 35, Vall. IV, 856; Jer. 8, 6, Vall. IV, 900; Jer. 17, 1, Vall. IV, 957; Jer. 25, 3, Vall. IV, 1014; Jer. 31, 38, Vall. IV, 1079.

2) Jer. 9, 23, Vall. IV, 910; Jer. 10, 23, Vall. IV, 916; Jer. 18, 11 Vall. IV, 970.

3) Jer. 17, 1, Vall. IV, 957.

4) Jer. 18, 1, Vall. IV, 969.

5) Jer. 2, 4, Vall. IV, 844.

6) Vall. IV, 898.

7) Jer. 3, 2, Vall. IV, 857.

stellter Stimme die Leidtragenden zum Weinen reizen.[1]) Während man aber bei den Alten das Haupthaar als Zeichen der Trauer abzuscheren und sich Schnitte in den Oberarm beizubringen pflegte, läßt man die Haare jetzt als Zeichen der Trauer wachsen und bringt sich nicht mehr Verwundungen bei.[2]) Dagegen üben noch zur Zeit des Hieronymus die an Palästina angrenzenden Völker, die Ägypter, Idumäer, Ammoniter und Moabiter, wie zur Zeit des Jeremia die Beschneidung.[3]) Auch besteht nach Hieronymus noch der Brauch, den bereits Jeremia bezeugt, daß bei Kaufverträgen ein gesiegelter und ein offener Kaufbrief ausgestellt wurde, der offene Kaufbrief, um von denen, die es wünschen, gelesen zu werden. Diese Briefe wurden in ein Tongefäß gelegt, wo sie längere Zeit aufbehalten wurden.[4]) Zu Jeremia 8, 1 verweist Hieronymus auf die alte Gewohnheit, Gold und Schmuckstücke den Weibern und Männern ins Grab mitzugeben, eine Sitte, die vielfach die Habsucht zur Gräberschändung reizte.[5]) Für die Topographie Jerusalems ist die Bemerkung des Hieronymus nicht unwichtig, daß der Turm Anathoth, der zu seiner Zeit der Turm Jeremias genannt wurde, drei Meilen von Jerusalem entfernt ist,[6]) und daß die Jeremia 7, 30 genannte ara Thophet im Tale Ben Hinnon von den Fluten der Quelle Siloah bespült wurde und ein angenehmer waldiger Platz war, an dem sich prächtige Gärten befanden.[7])

In dogmatischer Beziehung ist, abgesehen von seiner Polemik gegen Origenes und Pelagius, auch dieser Kommentar wenig ausgiebig. Einmal wendet sich Hieronymus gegen die, welche die Providenz Gottes nur auf vernünftige Wesen bezogen und die Tiere davon ausgeschlossen wissen wollten.[8]) Und ein anderes Mal lehnt er mit großer Energie die später

---

[1]) Jer. 9, 17, Vall. IV, 908.
[2]) Jer. 7, 29, Vall. IV, 896; Jer. 16, 5, Vall. IV, 952.
[3]) Jer. 9, 25, Vall. IV, 910.
[4]) Jer. 32, 13, Vall. IV, 1084.
[5]) Vall. IV, 898.
[6]) Jer. 31, 38, Vall. IV, 1078.
[7]) Vall. IV, 897.
[8]) Jer. 32, 26, Vall. IV, 1090.

von den Nestorianern vertretene Christologie ab: Wir trennen nicht die Personen in Christus, wie die Gottlosen tun, sondern halten an dem einen und demselben Sohn Gottes fest, der bald nach dem Fleisch als Menschensohn, bald als *λόγος* Gottes spricht.[1])

Der Kommentar zum Jeremia war die letzte exegetische Arbeit des Hieronymus. Er ist im ganzen eine Leistung, die seine Anlage zum Bibelerklärer von der besten Seite zeigt. Es ist für die Beurteilung des Hieronymus nicht ohne Bedeutung, daß er bis in das hohe Greisenalter hinein nicht nur weiter gearbeitet, sondern auch hinzugelernt hat, um am Schlusse seines Lebens auf dem Gebiet der Exegese seine reifsten Leistungen hervorzubringen.

---

§ 59.

Die wissenschaftlich-exegetische Korrespondenz des Hieronymus und sein Kommentar zur Apokalypse.

Seit der Beendigung des Origenistischen Streites war das Ansehen des Hieronymus in der christlichen Welt stabiliert. Es ist kaum übertrieben, was Orosius schrieb: Das ganze Abendland harre auf das Wort des Mönches in Bethlehem wie das trockene Vließ auf den Tau des Himmels.[2]) Hieronymus wurde von überallher mit wissenschaftlichen Anfragen bestürmt, galt er doch nicht nur, sondern war er doch auch der größte Polyhistor seiner Zeit.

Unstreitig der in dieser Hinsicht bedeutendste Brief ist das Schreiben des Hieronymus an die beiden gotischen Geistlichen Sunnia (Sunja) und Fretela (Frithila), in dem Hieronymus ihnen ihre Anfrage betreff der Psalmenübersetzung

---

[1]) Jer. 14, 9, Vall. IV, 946.
[2]) Lib. apol. c. Pelag. 4, 6.

beantwortete.[1]) Allerdings stellt uns der Brief auch vor eine Reihe von Problemen, die eine sehr verschiedenartige Antwort gefunden haben. Abgesehen von der Abfassungszeit des Briefes, die kontrovers ist,[2]) handelt es sich vor allem darum, ob wir in dem Schreiben der beiden Goten, das die Antwort des Hieronymus veranlaßte, eine höfliche Anfrage behufs seiner Übersetzung der Psalmen, oder eine kritische Interpellierung des Hieronymus wegen seiner Übersetzungstechnik zu sehen haben, die den Goten mit den ihnen von Wulfila überkommenen Grundsätzen unvereinbar zu sein schien.[3])

Mir erscheint es keine Frage, daß die erste Auffassung die richtigere ist, sonst hätte der so leicht verletzte Hieronymus nicht seiner Freude für das Erwachen wissenschaftlichen Sinnes bei den barbarischen Goten so lebendigen Ausdruck gegeben: Wer hätte es geglaubt, daß die barbarische Zunge der Goten nach der hebräischen Wahrheit fragen, daß selbst Germanien, während die Griechen schlafen oder dagegen streiten, nach den Aussprüchen des heiligen Geistes forschen würde. Die durch das Halten des Schildes schwielige

---

[1]) Dieser Brief des Hieronymus (ep. 106) ist vielfach behandelt worden, s. vor allem die gründliche Dissertation von J. Mühlau, Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung, Kiel 1904; ferner Kaufmann, Zeitschrift für deutsche Philologie, 32, 305—325; J. Dräseke, Der Goten Sunja und Frithila Praefatio zum Codex Brixianus, Z. f. w. Th., 50, 107—117.

[2]) Ich hatte den Brief vor 393, d. h. vor der Hieronymianischen Übersetzung des Psalters aus dem Hebräischen, abgefaßt sein lassen, da der Brief diese Übersetzung nicht erwähnt; Mühlau setzt ihn ins Jahr 405 und schließt aus vier Stellen (S. 23), daß Hieronymus diese Übersetzung, obwohl er sie nicht ausdrücklich nennt, damals bereits vollendet hatte. Er hat mich aber nicht davon überzeugt, daß die beiden Stellen zu ps. 55, 9 (Vall. I, 648) und zu ps. 118, 172 (Vall. I, 668) — denn die anderen beiden ps. 30, 5 (Vall. I, 643) und ps. 47, 10 (Vall. I, 647) kommen nicht in Betracht — die Existenz des psalterium iuxta Hebraeos bezeugen. Hieronymus gibt hier allerdings eine Übersetzung zweier Stellen aus dem Hebräischen, die sich in dem psalterium iuxta Hebraeos wörtlich wiederfindet, aber er beruft sich dabei nicht auf seine Psalmenübersetzung aus dem Hebräischen, so daß ich gerade aus diesem argumentum e silentio schließen möchte, daß sie damals noch nicht vorhanden war.

[3]) Kaufmann (S. 305 ff.) hat die letztere Auffassung vertreten, und Mühlau (S. 47) hat sie sich zu eigen gemacht, indem er sie jedoch erheblich abmilderte.

Hand und die in der Behandlung der Pfeile geübteren Finger erweichen sich zum Gebrauch der Feder und des Griffels, und die kriegerische Brust verwandelt sich zur christlichen Milde. Der greise Gelehrte ist voll Jubel, er sieht die alten Weissagungen Jesaias erfüllt: Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Der Wolf wird mit dem Lamm weiden und der Panther bei dem Bock liegen. Kuh, Löwe und Stier werden zusammen weiden, ein kleiner Knabe wird sie leiten, und Löwe und Stier werden Stroh fressen.[1]) Wenn es wirklich so wäre, wie Mühlau[2]) meint, daß der Brief der Goten an Hieronymus nicht in erster Linie eine Anfrage war, sondern eine entschieden angreifende Tendenz gehabt hatte, indem die Goten ihn wegen seines psalterium Gallicanum und der Art seiner Übersetzung zur Rede stellten, so wäre die Antwort des Hieronymus sicher ganz anders ausgefallen. Ich kann nicht finden, daß die Antwort des Hieronymus in gereiztem Ton geschrieben ist, weil er gelegentlich von oben herab den Goten ihren Dilettantismus in textkritischen Fragen vorhält. Einen Angriff auf seine Werke, auf die er so stolz war, zumal von jenen für ihn trotz aller Gelehrsamkeit barbarischen Gelehrten, — dies dürfen wir auf Grund seiner zahlreichen polemischen Schriften sagen — hätte er mit derbem Spott und Hohn abzuwehren gewußt. Aber davon vermögen wir in diesem Briefe, der sich am Eingang so anerkennend über die gotischen Bibelforscher äußert, nichts zu entdecken.

Worum handelte es sich aber in der Anfrage des Sunja und Frithila, und was veranlaßte die Goten, sich an Hieronymus zu wenden? Es ist zunächst sicher, daß die Goten den gefeierten Gelehrten um Auskunft baten, wie es sich mit den Abweichungen des ihnen bekannt gewordenen Hieronymianischen psalterium Gallicanum von dem in ihren Händen befindlichen griechischen Text des Psalters verhalte. Daß die Goten diese lateinische Übersetzung des Psalters besaßen und ihrem Vergleich mit dem griechischen Text zugrunde legten,

---

[1]) Ep. 106, 1, Vall. I, 636.

[2]) S. 47.

kann keine Frage sein. Aber ihrer Abschrift des psalterium Gallicanum fehlten die diakritischen Zeichen des Obelos und Asteriscus, die Hieronymus ursprünglich darin angebracht hatte; auch war sie durch die Nachlässigkeit der Schreiber vielfach verderbt.[1] In Psalm 73, 8 hatte Hieronymus z. B. nach dem *κατακαύσωμεν* der hexaplarischen LXX und dem hebräischen Text übersetzt: incendamus omnes dies festos dei a terra, am Rand aber hatte er nach der Lesart des Koinetextes der LXX *καταπαύσωμεν* eine Note angebracht, die diesen Text wiedergab: Quiescere faciamus omnes dies festos dei a terra. Diese Randnote hatte ein ungeschickter Abschreiber in dem von Sunja und Frithila gebrauchten Exemplar in den Text eingesetzt, so daß eine große Verwirrung entstanden war. Der Priester Firmus, der dem Hieronymus das Schreiben der beiden gotischen Schriftforscher überbrachte, hatte ihm noch mündlich Mitteilungen davon gemacht, wie aufgeregt man unter den Goten gerade über diese Stelle disputiert habe, ein Zeichen, wie ernst und gleichzeitig wie ängstlich man um den richtigen Text des heiligen Buches bemüht war.[2] Hieronymus legte ihnen deshalb in seiner Antwort genau den Sachverhalt dar und erklärte ihnen, daß er diese Randglosse natürlich nicht zur Aufnahme in den ursprünglichen Text, sondern nur zur wissenschaftlichen Information beigefügt habe.

Schwieriger ist die Frage, welcher griechische Text den Goten vorlag. Hieronymus nennt ihn den Koinetext der LXX oder Lucianus und unterscheidet ihn von dem von Origenes und Eusebius hexaplarisch revidierten, in Palästina und den Kirchen des Orients gebrauchten LXX-Text, den er seinem psalterium Gallicanum zugrunde gelegt habe. Nach den eingehenden Untersuchungen Mühlaus war dieser griechische Text der Goten ein Text, der in dieser Gestalt in keiner heutigen Handschrift oder Handschriftengruppe rein überliefert ist. Mit der auf Lucian beruhenden altlateinischen Bibelübersetzung stimmt er in den meisten Stellen, ebenso ist er dem Text Theodors von Mopsuestia und des Chrysostomus

---

[1]) Ep. 106, 7, Vall. I, 699.
[2]) Ep. 106, 46, Vall. I, 653.

sehr ähnlich, so daß wir ihn als stark Lucianisch gefärbten Mischtext bezeichnen können, womit ja auch die Angaben des Hieronymus sich gut vereinen lassen.[1])

Sunja und Frithila haben nun in ihrem Schreiben an Hieronymus 178 Stellen aus 83 Psalmen ausgezogen, in denen ihr griechischer Text, der für sie die höchste Autorität besaß, von der neuen Übersetzung, dem psalterium Gallicanum des Hieronymus, abwich, und Hieronymus zur Rückäußerung darüber veranlaßt. Sie haben aber auch gleichzeitig Hieronymus gebeten, ihnen über seine Übersetzungsgrundsätze Auskunft zu geben, da die Freiheit, mit der Hieronymus den griechischen Text nach ihrer Meinung übertragen hatte, bei ihnen Bedenken erregt hatte. Endlich legten sie ihm noch eine Reihe schwieriger griechischer Wörter vor, um deren richtige Übersetzung ins Lateinische sie ihn ersuchten. Hieronymus, der mit dem ihm eigenen Instinkt sofort erkannte, daß es sich in dieser Anfrage um höchst ernsthafte Gelehrte handelte, hat mit liebevoller Gründlichkeit seine Antwort verfaßt. Das ganze Schreiben, in dem Hieronymus jede Variante zwischen dem griechischen Text der Goten und seiner Übersetzung durchgeht, dient dem Zweck, seine eigne Übersetzung zu rechtfertigen. Er klärte Sunja und Frithila zunächst darüber auf, daß ihr von ihnen als höchste Autorität gewerteter griechischer Text ein verderbter Text sei, und daß seine Übersetzung aus dem echten, hexaplarisch berichtigten Text der LXX stamme. Vor allem aber stellte er für die Goten gewiß völlig neu als die höchste Autorität in textkritischen Fragen den hebräischen Text im alten Testament hin: Im neuen Testament, wenn sich bei den Lateinern eine Streitfrage erhebt und unter den Exemplaren eine Verschiedenheit ist, wenden wir uns zu der Quelle des griechischen Textes, in dem das neue Testament ursprünglich geschrieben ist; im alten Testament aber, wenn zwischen Griechen und Lateinern eine Verschiedenheit besteht, flüchten wir zur hebräischen Wahrheit.[2]) Seine Übersetzungstechnik aber rechtfertigte er, indem er für die Freiheit seiner Über-

---

[1]) s. Band I, 216.

[2]) Ep. 106, 2, Vall. I, 637.

setzung gegenüber einer stumpfsinnig wörtlichen und dadurch oft geradezu sinnlosen Übersetzung eintrat. Einst hatte er zwar selbst den Grundsatz aufgestellt, daß die Heilige Schrift im Gegensatz zu allen andern Schriften möglichst wörtlich übersetzt werden müsse.[1]) Im Verlaufe seiner verschiedenen Übersetzungsarbeiten der Heiligen Schrift hatte er sich aber selbst eines besseren belehrt. Seine älteste Psalmenübersetzung, das psalterium Romanum, war, wie er auch hier hervorhebt, noch nach streng konservativen Grundsätzen gearbeitet, er wollte möglichst wenig an der altlateinischen Bibelübersetzung korrigieren, um den Leser nicht durch die Neuheit abzuschrecken.[2]) Später aber im psalterium Gallicanum hatte er diese Grundsätze aufgegeben, und den Goten entwickelte er mit sicherer Hand die einzig richtigen Grundsätze eines wahren Übersetzers, der die Eigenart der verschiedenen Sprachen sorgsam abzuwägen und, wo es ohne Verstoß gegen den Sinn geschehen könne, auf Eleganz und Geschmack seiner Übersetzung sein Augenmerk zu richten habe. Das Ideal, das Hieronymus für eine vollkommene Übersetzung der Heiligen Schrift vorschwebte, war, wie Mühlau treffend sagt,[3]) eine Übersetzung zu schaffen, umkleidet mit dem Gewand der antiken Schönheit.[4]) Am Schluß gab Hieronymus noch den beiden Bibelforschern die gewünschte Übersetzung der griechischen Wörter ins Lateinische.[5])

Wenn wir nun die Frage aufwerfen, wie kamen die beiden Goten dazu, den griechischen Psalmentext mit dem psalterium Gallicanum zu vergleichen, und warum wünschten sie von Hieronymus eine so genaue Auskunft über die Varianten beider Texte, so kann es keine Frage sein, daß ihre mühevolle Arbeit und die Belehrung, die sie von Hieronymus erbaten, in irgend einer Weise mit einer Übersetzung des Psalters ins Gotische zusammenhängt. Ob aber, wie Ohrloff

---

[1]) s. Band II, 109.

[2]) Ep. 106, 12, Vall. I, 642.

[3]) S. 74.

[4]) Ep. 106, 3, Vall. I, 638; ep. 106, 26, Vall. I, 645; ep. 106, 29, Vall. I, 646; ep. 106, 54, Vall. I, 657.

[5]) Ep. 106, 86, Vall. I, 670.

meinte, Sunja und Frithila erst eine Übersetzung ins Gotische beabsichtigten oder, wie Kaufmann und Mühlau meinen, eine solche Übersetzung bereits von der Hand Wulfilas vorlag, und Sunja und Frithila eine Revision derselben planten, dies wird sich nach meiner Meinung nicht entscheiden lassen, da uns jede sichere Nachricht darüber vollständig fehlt.[1] Auch über die Aufnahme, die der Brief des Hieronymus bei den Goten fand, sind wir nicht unterrichtet. Sollte die Annahme Kaufmanns und Mühlaus zu Recht bestehen, daß die Goten Sunja und Frithila die Verfasser der Praefatio zum Codex Brixianus sind,[2] so hätten sie sich allerdings den Belehrungen des Hieronymus vollständig verschlossen; denn die Worte der Praefatio gegen solche Übersetzer, die durch Inanspruchnahme einer falschen Freiheit nach ihrem Willen Lügen in das Gesetz oder in die Evangelien durch ihre eigne Übersetzung hineinsetzten, wären dann direkt gegen den bethlehemitischen Mönch gerichtet.

Der ausführliche Brief des Hieronymus an die beiden Goten sollte gleichzeitig einem Freunde des Hieronymus, Avitus, als Antwort auf seine oftmaligen Anfragen über den Text des Psalters dienen.[3] Dieser Avitus scheint derselbe zu sein, der Hieronymus um ein Exemplar seiner Übersetzung von dem Werke des Origenes *περὶ ἀρχῶν* bat.[4] Hieronymus willfahrte seinem Wunsch, da von seiner ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Übersetzung von *περὶ ἀρχῶν* Abschriften im Umlauf waren, in denen sich zahlreiche Fehler fanden, und alles in Unordnung geraten war.[5] So sandte er

[1]) Mir erscheint die erstere Annahme wahrscheinlicher, da in dem Brief des Hieronymus jeder Hinweis auf eine bereits existierende gotische Psalterübersetzung fehlt.

[2]) s. auch J. Dräseke, Der Goten Sunja und Frithila Praefatio zum Codex Brixianus, Z. f. w. Th., 50, 107—117.

[3]) Ep. 106, 2, Vall. I, 636.

[4]) Ob dieser Avitus mit dem im Brief an Salvina genannten Avitus ep. 79, 1, Vall. I, 494, s. Band II, 240, identisch ist, wie Vall. I, 915 Anmerkung annimmt, erscheint mir zweifelhaft, da letzterer wohl in Konstantinopel zu suchen ist. Ich möchte diesen Avitus mit dem von Gennadius de vir. illust. c. 27 genannten identifizieren, der in Spanien zu suchen ist.

[5]) Ep. 124, 1, Vall. I, 910.

ihm seine einst für Pammachius gefertigte wörtliche Übersetzung des ketzerischen Werkes zu, fügte aber ein ausführliches Verzeichnis der Origenistischen Ketzereien bei, die sich nach seiner Meinung in diesem Werke befanden. Da die Hieronymianische Übersetzung verloren gegangen ist, so besitzen wir nur noch in diesem Briefe an Avitus einige Fragmente derselben. Sie sind deshalb von großem Wert, weil so gerade die von Hieronymus als ketzerisch bezeichneten Stücke auf uns gekommen sind.[1])

Besonders lebhaft war die wissenschaftliche Korrespondenz, die Hieronymus mit Gallien unterhielt. Bisweilen erhielt er von dort eine ganze Zahl von Briefen gleichzeitig, die Anfragen über die Auslegung schwieriger Bibelstellen enthielten. An die Mönche Minervius und Alexander schrieb er: Viele Fragen heiliger Brüder und Schwestern überbrachte mir Sisinnius aus eurer Provinz, auf die ich glaubte bis zum Tage der Epiphanien in langem Zeitraum antworten zu können.[2]) Die Mönche, an die dieser Brief gerichtet ist, waren früher Sachwalter gewesen und lebten jetzt in einem Kloster zu Toulouse. Hieronymus hatte ihnen seinen Kommentar zum Maleachi dediziert,[3]) jetzt sandte er ihnen ein ausführliches exegetisches Schreiben, in dem er ihnen den erbetenen Aufschluß über zwei eschatologische Stellen 1. Cor. 15, 51 und 1. Thess. 4, 15 ff. gab. Zunächst machte er sie darauf aufmerksam, daß sich 1. Cor. 15, 51 in den griechischen Kodices eine doppelte Lesart fände: „Wir werden zwar alle entschlafen, aber alle verwandelt werden“ und „Wir werden nicht alle entschlafen, aber alle verwandelt werden.“ Die Antwort auf die Anfrage ist Hieronymus nicht leicht geworden, da er gerade eschatologischen Fragen ohne Sympathie und unsicher gegenübersteht. Er machte sich die Sache bequem, indem er einfach die Kommentare des Theodorus von Heraclea, Diodor von Tarsus, Apollinaris von Laodicea, Didymus und Acacius von Caesarea die er in seiner reichen Bibliothek besaß, ausschrieb. Nur zu der zweiten Lesart: „Wir werden nicht alle entschlafen, aber

---

[1]) Ep. 124, 3, Vall. I, 912 ff. s. Band III S. 46.

[2]) Ep. 119, 1, Vall. I, 793.

[3]) Ep. 119, 1, Vall. I, 794 s. Band III, S. 102.

alle verwandelt werden“, machte er einige selbständige Bemerkungen. Wenn dieses Wort des Paulus wörtlich zu verstehen ist, — so schreibt Hieronymus — so irrte Paulus und täuschte sich, wenn er glaubte, er würde sich bei der Wiederkunft Christi noch im Körper befinden. Der Ausgang der Dinge beweist, daß er sich dann im Irrtum befunden hat.[1]) Hieronymus wollte deshalb lieber das Entschlafen im geistigen Sinn fassen. Unter Entschlafen sei nicht der Tod, durch den die Seele vom Leibe geschieden wird, sondern die Sünden nach der Taufe zu verstehen. Auch bei der Erklärung der Stelle 1. Thess. 4, 15 ff. half sich Hieronymus damit, daß er zunächst die Auslegung des Diodor von Tarsus und Origenes gab und dann die Worte des Paulus wie im Korintherbrief allegorisch deutete. Damit aber seine gallischen Freunde an dieser allegorischen Schrifterklärung, bei der er wieder ganz in den Fußtapfen des Origenes ging, keinen Anstoß nahmen, hielt er es für nötig, am Schluß seiner in Eile hingeworfenen und roh kompilierten Epistel hinzuzufügen, daß er Origenes wie in seiner Jugend so noch jetzt im Greisenalter für einen sehr gelehrten Mann halte, der aber im Dogma geirrt habe. Man müsse deshalb das Gute aus seinen Werken behalten, ohne vom Glauben der katholischen Kirche abzuweichen.[2])

Auch zwei vornehme Frauen, Hedibia und Algasia, die im nördlichen Gallien am fernen Strande des Ozeans lebten, hatten Hieronymus geschrieben. Sie hatten einem nach Jerusalem pilgernden Kleriker Apodemius ein Verzeichnis exegetischer Fragen mitgegeben, um ihre Lösung von dem Bethlehemitischen Orakel zu erbitten. Der Ehrgeiz des Hieronymus fühlte sich durch diese Anfragen besonders geschmeichelt. War doch Hedibia die Tochter eines berühmten gallischen Rhetors Delphidius und die Enkelin eines noch berühmteren römischen Rhetors Patera.[3]) Und die vornehme Algasia hatte sich, an Rom vorübergehend, an Hieronymus im fernen Bethlehem gewandt, um dort, wie er schreibt, das himmlische Brot zu finden. Obwohl sie in ihrer Heimat in regem geistigen Aus-

[1]) Ep. 119, 7, Vall. I, 800.

[2]) Ep. 119, 11, Vall. I, 809.

[3]) Ep. 120, praef., Vall. I, 812.

tausch mit dem gelehrten Priester Alethius, dem Freund des Paulin von Nola und späteren Bischof von Cahors, stand, hatte sie doch der wissenschaftlichen Autorität des Hieronymus den Vorzug gegeben. Die Briefe des Hieronymus an die beiden adligen Gallierinnen haben fast den Umfang kleiner Kommentare bekommen, solche Mühe hat er auf die Beantwortung ihrer Anfragen verwandt. Der Eingang beider Briefe ist mit den üblichen Elogien dekoriert, nur hat Hieronymus hier besonders stark aufgetragen. Er vergleicht Algasia mit der Königin von Saba, die von den Enden der Erde kam, um die Weisheit Salomos zu hören, aber er korrigiert rasch das unerhörte Selbstlob, das er sich damit unabsichtlich gespendet hat: Ich bin zwar kein Salomo, der alle Menschen vor und nach ihm durch Weisheit übertraf, aber du mußt eine Königin von Saba genannt werden, in deren sterblichem Körper die Sünde nicht herrscht, und die mit ganzem Sinn zum Herrn bekehrt ist.[1] Und ähnlich schmeichelt Hieronymus der Hedibia, die er als eine dem Angesicht nach ihm zwar unbekannte, dem Glaubenseifer nach aber sehr bekannte Frau preist.[2] In dem Briefe an Hedibia verknüpft Hieronymus mit der wissenschaftlichen Belehrung asketisch-erbauliche Ermahnungen, indem er der kinderlosen Witwe rät, wenn sie vollkommen sein wolle, ihr ganzes Vermögen an die Armen zu verteilen und nackt und allein dem Heiland zu folgen.[3]

Die exegetischen Fragen, die die beiden Frauen dem Hieronymus gestellt hatten, betrafen sämtlich das neue Testament. Hieronymus war dies gar nicht recht; er machte der Algasia daraus sogar einen Vorwurf, da sie das alte Testament nicht genug zu lesen oder zu verstehen scheine. Aber gerade aus den Fragen, die diese Frauen dem Hieronymus stellten, bekommen wir Respekt vor ihrem Forschen in der Schrift. Sie haben es verstanden, wirkliche Probleme in den Evangelien und den Briefen des Paulus aufzuspüren, deren Lösung für Hieronymus keine leichte Aufgabe war. Die meisten Fragen der Hedibia beziehen sich auf die Wider-

---

[1]) Ep. 121, praef., Vall. I, 844.
[2]) Ep. 120, praef., Vall. I, 812.
[3]) Ep. 120, praef., Vall. I, 813.

sprüche, die sie in der Auferstehungsgeschichte nach den verschiedenen Evangelien gefunden hatte. Sie wünschte eine Erklärung der Differenz in der zeitlichen Ansetzung der Auferstehung bei Matthäus und Marcus, warum nach dem ersteren der Herr am Abend des Sabbats, nach letzterem am Morgen des Sonntags auferstanden sei. Sie konnte es nicht vereinen, daß Maria Magdalena nach Matthäus am Abend des Sabbats den Herrn auferstehen sah, nach Johannes aber am Sonntag früh an seinem Grabe weinte. Sie begriff ferner nicht, wie Maria Magdalena nach Matthäus am Abend des Sabbats sich zu den Füßen des Heilands niederwerfen und diese umfassen konnte, während nach Johannes der Auferstandene am Morgen des Sonntags die Worte an sie richtete: Berühre mich nicht, denn ich bin noch nicht aufgefahren. Es war ihr endlich unerklärlich, wie Petrus und Johannes trotz der Bewachung des Grabes in das Grab Jesu hineingehen, und wie Matthäus und Marcus die Erscheinungen des Auferstandenen nach Galiläa, Lucas und Johannes nach Jerusalem versetzen konnten. Die Antwort des Hieronymus enthält für uns nichts neues. Er wiederholt meistens das, was er bereits in seinem Matthäuskommentar ausgeführt hatte. Nur über einige Punkte, wie über den Ort der Erscheinungen des Auferstandenen, spricht er sich hier deutlicher und ausführlicher aus. Bei den Erscheinungen in Jerusalem vor den elf Jüngern, die Lucas und Johannes berichten, handelt es sich nur um kurze Erscheinungen, die zum Trost der furchtsamen Jünger dienten und bei denen der Auferstandene schnell wieder verschwand, bei den Erscheinungen in Galiläa dagegen, von denen Matthäus und Marcus erzählen, ist der vierzigtägige Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern gemeint, während dem er bei ihnen weilte und mit ihnen aß. In Galiläa fanden während der vierzig Tage die Erscheinung Jesu vor den 500 Brüdern, die Paulus, und die Erscheinung vor den fischenden Aposteln, die Johannes bezeugt, statt.

Was die anderen Fragen der Hedibia betrifft, so beziehen sie sich auf den Sinn der Stellen Matth. 26, 29, Matth. 27, 50 ff., Röm. 9, 14 ff., 2. Cor. 2, 16 und 1. Thess. 5, 13. Auch den Widerspruch zwischen Joh. 20, wo Jesus vor seiner Himmel-

fahrt den Aposteln den heiligen Geist einhauche, und Acta 1, wo er ihnen denselben erst nach der Auferstehung zu senden verspräche, wünscht Hedibia von Hieronymus aufgelöst zu sehen. Auf die letztere Anfrage antwortete Hieronymus, indem er zwei verschiedene Wirkungen des heiligen Geistes unterschied: Am Tage nach der Auferstehung empfingen die Apostel die Gnade des heiligen Geistes, durch die sie die Sünden erlassen, taufen und dadurch die Gläubigen zu Söhnen Gottes machen und ihnen den Geist der Kindschaft verleihen konnten; am Pfingsttag aber wurde ihnen der heilige Geist zum Wundertun, zum Vollführen von Heilungen und zur Predigt in verschiedenen Sprachen für die Mission unter den Heidenvölkern gegeben.[1]) Bezeichnend ist auch die Art, wie Hieronymus hier die Stelle Matth. 26, 29 auslegt: Ich sage Euch, ich werde nicht mehr trinken von diesem Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tage, wo ich es neu trinke mit Euch im Reiche meines Vaters. Mit scharfer Ablehnung des Chiliasmus nimmt Hieronymus dem Worte jede eschatologische Bedeutung und bezieht es auf das Abendmahl, das Christus mit den Gläubigen in der Kirche hält.[2]) Den paulinischen Stellen aber Röm. 9, 14 ff. und 2. Cor. 2, 16 gegenüber, die von der Prädestination handeln, zeigt sich Hieronymus völlig unsicher. Er will natürlich nichts von dem präexistenten Sündenfall der Seelen wissen, wie ihn Origenes annahm, aber er vermag sich auch nicht den paulinischen Prädestinationsgedanken zu eigen zu machen. So gesteht er denn seine Unwissenheit ein: Um vieles besser ist es, einfach seine Unkenntnis einzugestehen, und unter dem übrigen, was wir nicht wissen, auch die Dunkelheit dieser Stelle zu fliehen.[3]) Deshalb behandelte Hieronymus auch lieber alttestamentliche Schriftworte. Da konnte er mit seinen hebräischen Kenntnissen prunken und in allegorischer Schriftauslegung seinen Scharfsinn beweisen, im neuen Testament aber mußte er den Glaubensgedanken des Paulus gegenüber Farbe bekennen, und sein Mangel an spekulativer Begabung trat dann hervor.

---

[1]) Ep. 120, 9, Vall. I, 837 ff.

[2]) Ep. 120, 2, Vall. I, 817.

[3]) Ep. 120, 10, Vall. I, 832 ff.

Von den Fragen, die Algasia ihm gestellt hatte, betrafen die ersten vier ebenfalls Stellen aus dem Matthäusevangelium. Hier wiederholte Hieronymus im wesentlichen das in seinem Matthäuskommentar Gesagte. Dann folgen zwei Fragen, die das Lukasevangelium Luc. 9, 53 und die bekannte crux interpretum Luc. 16, 1, das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, betreffen. Die Auslegung dieses Gleichnisses durch Hieronymus ist recht beachtenswert. Sie zeigt Ansätze zu einem richtigen Verständnis des Gleichnischarakters. Laßt uns die Erzählung als Parabel interpretieren — so schreibt er — d. h. als Gleichnis, das daher seinen Namen führt, weil etwas mit etwas anderem verglichen wird. Der ungerechte Haushalter wird von seinem Herrn gelobt, nicht weil er gegen diesen betrügerisch, sondern weil er in seinem Interesse klug gehandelt hat. Als Sinn des Gleichnisses ergiebt sich ihm, daß wir uns mit dem ungerechten Mammon Freunde unter den Armen machen sollen. Aber unsere Wohltätigkeit soll sich nicht allen Armen, sondern solchen zuwenden, die uns in ihre Häuser, d. h. in die ewigen Wohnungen aufnehmen. Wenn wir jenen das Geringe, d. h. unsere Almosen dargeboten haben, werden wir von ihnen das Große, d. h. die ewige Seligkeit empfangen, wenn wir in Segen säen, so werden wir Segen ernten. Neben diese seine eigne Deutung stellt er dann die rein allegorische, die er einem dem Theophilus von Antiochia zugeschriebenen Evangelienkommentar entnahm. Nach dieser ist der reiche Herr der allmächtige Gott und der Haushalter Paulus, der klüger durch die Übertretung des Gesetzes handelte als die einstigen Söhne des Lichts, die Juden, die bei Beobachtung des Gesetzes Christus, das wahre Licht Gottes des Vaters, verloren.[1])

Die letzten Fragen der Algasia bezogen sich auf schwierige Stellen aus den paulinischen Briefen Röm. 5, 7, Röm. 7, 7, Röm. 9, 3 ff., Coloss. 2, 18 ff. und 2. Thess. 2, 3. Bei der Römerstelle Röm. 5, 7: Kaum stirbt einer für eine gerechte Sache, denn für eine gute Sache, wer wagt es, zu sterben?

---

[1]) s. Harnack, Altchristl. Literaturgeschichte, S. 496 über den verlorenen Kommentar des Theophilus.

wies Hieronymus zunächst die Auslegung Marcions ab, der hier seine Unterscheidung des gerechten und guten Gottes fand, und die des Arius, der unter dem Gerechten Christus, unter dem Guten Gott verstanden wissen wollte. Hieronymus erklärte die Stelle aus dem Zusammenhang. Paulus wolle im 5. Kapitel des Römerbriefes die unglaubliche Güte und die unerhörte Milde Christi, der für Gottlose starb, preisen und dies tue er, indem er darauf hinweise, daß aus Todesfurcht kaum ein Mensch sein Blut für einen Gerechten oder Guten zu vergießen wage, während es bisweilen vorkäme, daß sich einer finde, der für eine gerechte und gute Sache in den Tod gehe. Hieronymus identifiziert also die Begriffe gerecht und gut und bezieht sie nicht auf eine Person, sondern auf eine Sache.[1] Von sprachgeschichtlichem Interesse ist noch die Bemerkung des Hieronymus, daß die von Paulus Coloss. 2, 18 gebrauchten griechischen Worte *κατενάρκησα, καταβραβευέτω, ἐμβατεύων* noch zu seiner Zeit in Cilicien, der Heimat des Paulus, häufig gebraucht würden, wir mithin in ihnen Provinzialismen des Paulus zu sehen hätten.[2] In der eschatologischen Stelle 2. Thess. 2, 3 ff. deutete Hieronymus den Mensch der Sünde auf den Antichrist, und das, was ihn zurückhält, auf das römische Reich, das erst zerstört werden muß, ehe der Antichrist kommt, der Wunder tun wird und dem die Juden, die Jesum nicht als Christus aufgenommen haben, als ihrem Messias anhangen werden.[3]

Viel weniger Interesse als diese das neue Testament betreffenden exegetischen Briefe des Hieronymus haben für uns seine auf das alte Testament bezüglichen. Einem sonst unbekannten Priester, Cyprian, mit dem er schon früher korrespondiert, und der ihn persönlich in Bethlehem aufgesucht hatte, übersandte er als Freundschaftszeichen eine Erklärung des 90. Psalms, des Gebets Mosis, des Mannes Gottes. Die Auslegung, bei der er neben seiner Übersetzung des Psalters aus dem Hebräischen auch die LXX berücksichtigt, zeigt seine uns aus den alttestamentlichen Kommen-

[1]) Ep. 121, 7, Vall. I, 862 ff.

[2]) Ep. 121, 10, Vall. I, 873.

[3]) Ep. 121, 11, Vall. I, 880 ff.

taren bekannte Art der Schriftauslegung und enthält nichts Bemerkenswertes.[1]) Und ein anderer Brief des Hieronymus an einen vornehmen Gallier Dardanus beantwortet dessen Frage, was unter dem Lande der Verheißungen im alten Testament zu verstehen sei. Dardanus, den Hieronymus als den vornehmsten unter den Christen und den christlichsten unter den Vornehmen bezeichnet, war zweimal, 409 und 413, praefectus praetorio von Gallien gewesen. Der kurze Brief des Hieronymus, den er noch an demselben Tage schrieb, an dem ihm die Anfrage des Dardanus überbracht wurde, da der Überbringer sogleich wieder zurückreiste, ist für die Abneigung des Hieronymus gegen alle sinnlichen Zukunftshoffnungen charakteristisch: Das Land der Verheißung kann unmöglich das von den Juden bewohnte Kanaan sein, das von Dan bis Beerseba kaum 160 Meilen mißt. Dies ist allerdings die Meinung der Juden, die dem tötenden Buchstaben und nicht dem lebendig machenden Geist folgen. Unter dem Lande der Verheißung ist vielmehr das Ps. 27, 13 genannte Land der Lebendigen, das den Sanftmütigen Matth. 5, 5 zugesprochene Reich, zu verstehen. Dies ist das Land der Lebendigen, in dem den heiligen Menschen die Güter des Herrn dargereicht werden, das vor der Ankunft des Heilands im Fleisch weder Abraham, Isaak, Jacob, noch die Propheten und Gerechten erlangen konnten, das der erste Adam verlor und der zweite Adam wieder auffand.[2])

Auch der Kommentar des Hieronymus zur Apokalypse verdankt seine Entstehung der Korrespondenz mit einem uns sonst unbekannten Anatolius. Dieser hatte ihm den Kommentar des Märtyrerbischofs Victorin von Pettau zur Apokalypse zugesandt und ihn um sein Urteil gebeten. Hieronymus als entschiedener Gegner des Chiliasmus hatte häufig über die buchstäbliche Auslegung der Apokalypse gespottet, da die Anhänger des Chiliasmus auf diese ihr Dogma gründeten.[3]) Nun war aber Victorin wie sämtliche abendländischen Kirchenväter Chiliast und hatte dieser seiner Meinung auch in dem

[1]) Ep. 140, Vall. I, 1042. ff.
[2]) Ep. 129, 2, Vall. I, 962 ff.
[3]) Jesaiakommentar praef. l. XVIII, Vall. IV, 767.

Kommentar Ausdruck gegeben. Hieronymus konnte also diesen Kommentar unmöglich ohne Kritik passieren lassen, falls er nicht seinen eigenen Standpunkt verleugnete. Und wenn er auch öfter die Kommentare des Victorin benutzt hatte, so hatte er doch im ganzen über seine schriftstellerische Tätigkeit nicht gerade freundlich geurteilt.[1]) Anderseits stand Victorin als Märtyrer der diokletianischen Verfolgung in hohem kirchlichen Ansehen, und Hieronymus mußte mit seiner Kritik vorsichtig sein, damit man ihn nicht der Pietätlosigkeit gegen den verehrten Blutzeugen zieh. So schickte er dem Anatolius den Victorinkommentar zurück, nachdem er die von ihm beanstandeten Partien einer Umarbeitung unterzogen hatte. Im Prolog an Anatolius sprach er sich darüber aus und verglich seine Arbeit mit einer gefährlichen Seefahrt, wo auch bei stiller See ein tückischer Sturm drohe.[2]) Hieronymus erklärt, daß er, um die Bitte des Anatolius nicht abzuweisen, die Bücher der Älteren nachgeschlagen und, was er in ihren Kommentaren gefunden, dem Werke des Victorin hinzugefügt habe. Vom Anfang bis zum Kreuzeszeichen enthalte sein umgearbeiteter Kommentar in wörtlicher Wiedergabe die Auslegung des Victorin. In diesem Teile habe er nur die Verstöße unverständiger Abschreiber verbessert. Vom Kreuzeszeichen bis zum Ende des Kommentars bestehe dieser aus seinen Zusätzen. Das Zeichen des Kreuzes, von dem Hieronymus hier spricht, ist nach der Vermutung Morins das Monogramm Christi, das sich nach Apokalypse 13, 18 in entstellter Form der Antichrist zu eigen machen wird.[3]) Bis zum Ende des 13. Kapitels hätte demnach Hieronymus den Text des Victorin unverändert gelassen, und nur vom 13. Kapitel bis zum Schluß hätten wir es mit einer selbständigen Arbeit des Hieronymus, allerdings unter Benutzung älterer Exegeten, die er nicht nennt, zu tun.

---

[1]) De vir. illust. c. 18; c. 78; ep. 61, 2, s. Bd. II, 246.

[2]) Der Prolog ist abgedruckt bei Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse, Zeitschrift f. k. Wissenschaft, 1886, S. 243, Anmerkung 1.

[3]) Morin, de monogrammate, Revue Bénédictine, Bd. 20, Maredsous, 1903, S. 225—236.

Eine Nachprüfung dieser Angaben des Hieronymus ist bisher, wenn auch nicht unmöglich gemacht, so doch außerordentlich erschwert, da uns weder der Text des Victorinkommentars, noch der Text des Hieronymuskommentars zur Apokalypse in gesicherter Gestalt vorliegt. Wir besitzen zwei Rezensionen des letzteren, eine kürzere und eine längere, von denen die erstere die Grundlage der zweiten ist. Morin hat ferner einen kleinen Traktat über das Monogramm aufgefunden, der mit großer Wahrscheinlichkeit dem Hieronymus zugehört, aber in keiner der beiden Rezensionen vollständig enthalten ist.[1]) Anderseits ist der echte Victorinkommentar mit dem chiliastischen Schluß von Haußleiter in einer Handschrift von Troyes aufgefunden, aber bisher nur der Schlußabschnitt aus ihr herausgegeben worden.[2]) Haußleiter ist nun der Meinung, daß in der kürzeren Rezension[3]) die ursprüngliche Umarbeitung des Victorinkommentars durch Hieronymus vorliegt, bei der dieser den Kommentar des Donatisten Tichonius benutzte, während die längere Rezension eine spätere, nicht von Hieronymus stammende Überarbeitung darstelle.[4]) Da aber Hieronymus in seinem Prolog an Anatolius diesem die Ausarbeitung eines umfangreichen, selbständigen Kommentars zur Apokalypse in Aussicht stellt, falls er am Leben bliebe, so glaubt Haußleiter, daß Hieronymus diese Arbeit auch später noch ausgeführt habe. Diesen erweiterten Apokalypsenkommentar des Hieronymus wollte dann Haußleiter in der Summa dicendorum des Apokalypsenkommentars des Beatus von Libana wiedergefunden haben.[5]) Die letztere Hypothese ist von Hahn mit durchschlagenden Gründen widerlegt, so daß wir also nur von einem Kommentar des Hieronymus, der Umarbeitung des Victorinkommentars, sichere Kunde haben.[6])

---

[1]) Morin, Revue Bénédictine, Bd. 20, 225 ff.

[2]) Haußleiter, Der chiliastische Schlußabschnitt im echten Apokalypsekommentar des Bischofs Victorinus von Pettau, Theol. Literaturblatt, 1895, S. 193—199.

[3]) Max, Bibl. Patr., Lyon, 1677, III, 414—421.

[4]) Migne, P. L. V, 317—344.

[5]) Beatus von Libana, Kommentar zur Apokalypse ed. H. Florez, Madrid 1770.

[6]) T. Hahn, Tykoniusstudien, Studien zur G. der Theol. und K., VI, 2.

Auch die Benutzung des Donatisten Tichonius in dem uns erhaltenen Hieronymuskommentar ist mit Recht von Bousset abgelehnt worden.[1]) Wie wir uns allerdings den von Morin aufgefundenen Traktat über das Monogramm, der wahrscheinlich dem Hieronymus zugehört, zu erklären haben, bleibt zweifelhaft. Hat dieser Traktat zu den Zusätzen gehört, die Hieronymus dem Victorinkommentar nach seinem eignen Zeugnis beifügte, oder ist es eine selbständige Auslegungsschrift über Apokalypse 13, 18, die er auf irgend eine briefliche Anfrage ausgehen ließ? Ich möchte das letztere als das wahrscheinlichere annehmen, da der Traktat in der kürzeren wie längeren Rezension des Hieronymuskommentars fehlt. Aber ein sicheres Urteil läßt sich darüber nicht abgeben, da die Überlieferung des Victorinkommentars, worauf Bousset hinweist, eine beständig fließende war. In der kürzeren ursprünglichen Rezension dieses Kommentars finden sich als Ersatz der chiliastischen Ausführungen Victorins einige kurze Sätze des Hieronymus, in der längeren Sätze, die nachweislich aus Augustin stammen, und diese wiederum bald allein, bald mit denen des Hieronymus vermengt. Ebenso zeigt die Auslegung gerade zu Apokalypse 13, 18 mannigfache Stufen in der Überlieferung.[2]) Erst eine gründliche Durchforschung der Handschriften des von Hieronymus überarbeiteten Victorinkommentars, und die Herausgabe des echten Victorin wird hier Klarheit schaffen. Bis dahin haben wir uns an die kürzere Rezension als Werk des Hieronymus zu halten.

Im ersten Teil seines Kommentars hat also Hieronymus im wesentlichen die Auslegung des Victorin reproduziert. Daß er sich aber doch gelegentlich Korrekturen erlaubt hat, deutet er selbst an, wenn er von der Verbesserung der Fehler unverständiger Abschreiber spricht. Eine solche Korrektur findet sich z. B. in der Deutung der vier Cherubim auf die vier Evangelisten Apokalypse 4, 7. Victorin hatte den Löwen auf Johannes, den Menschen auf Matthäus, den Stier auf Lucas und den Adler auf Marcus bezogen. Hieronymus ersetzt diese

[1]) Bousset, Kommentar zur Apokalypse, Göttingen 1906, S. 61.

[2]) Bousset, Kommentar zur Apokalypse, S. 53, Anmerkung 6.

ältere, uns auch bei Irenaeus begegnende Deutung der Cherubim durch die ihm geläufigere und bereits in seinem Matthäuskommentar wiedergegebene, nach der Marcus den Löwen und Johannes den Adler zum Attribut bekam. Vielleicht hielt Hieronymus die ihm fremde Deutung des Victorin für einen Fehler eines unverständigen Abschreibers.[1]) Auch an anderen Stellen wird Hieronymus vermutlich das Altertümliche im Kommentar des Victorin durch seine Bearbeitung verwischt haben, worüber wir aber erst mit Sicherheit werden urteilen können, wenn der Victorinkommentar in einem kritisch gesicherten Text vorliegt. Im ganzen hat aber Hieronymus die Auslegung des Victorin bis zum Schluß des 13. Kapitels unbeanstandet in seine Umarbeitung herübergenommen. Nur zu Apokalypse 13, 18 bietet Hieronymus in seinem Traktat über das Monogramm eine ausführliche Erörterung der beiden bereits durch Irenaeus bezeugten Lesarten der Zahl des Tieres 616 und 666 und der verschiedenen Namen des Antichristen, Titan, Antemos und des „gotischen" Namen Gensericos. Er deutet die Zahl nach Art der jüdischen Kabbala und erklärt die Namen Titan als die Sonne und Antemos als der, welcher die Ehre, die Gott allein gebühre, für sich in Anspruch nehme.[2]) Von Kapitel 14 an hat Hieronymus nach seinem eignen Zeugnis den Kommentar des Victorin einer eingreifenden Bearbeitung unterzogen. Davon ist aber in den vom Untergang Babels, d. h. Roms handelnden Kapiteln 14—19 noch nichts zu merken. Hier schließt er sich noch eng an Victorin an und deutet z. B. Apokalypse 17, 10 die sieben Könige auf sieben römische Kaiser. „Fünf Könige sind gefallen," dies sind nach Victorin und Hieronymus Galba, Otho, Vitellius, Vespasian und Titus, „einer ist", dies ist Domitian, unter dem

[1]) Haußleiter, Der chiliastische Schlußabschnitt im echten Apokalypsenkommentar des Bischofs Victorinus von Pettau, Theol. Literaturblatt, 1895, S. 194.

[2]) Nach der Mitteilung Boussets (Kommentar S. 55) findet sich im echten Victorinkommentar die Berechnung der Zahl 666 überhaupt noch nicht. Die ältere Rezension, in der Victorins Werk vorliegt, bringt die Namen Antemos und Gensericos, die jüngere dagegen das Irenaeische Teitan und die Lösung mit lateinischen Ziffern Diclux.

der nach Patmos verbannte Johannes seine Apokalypse schrieb, „und der andere ist noch nicht gekommen und, wenn er kommt, muß er eine kleine Zeit bleiben“, dies ist der Kaiser Nerva, der nur kurze Zeit regieren wird. Erst bei der Deutung der letzten Kapitel der Apokalypse 20—22 ging Hieronymus seine eignen Wege. Hier trennte er mit scharfem Schnitt von dem Kommentar des Victorin den Schluß ab, in dem dieser seinen realistischen Zukunftshoffnungen auf ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden Ausdruck gegeben hatte. Der noch in der Verfolgung lebende Victorin hatte mit Zähigkeit und Energie an den urchristlichen Hoffnungen festgehalten, Hieronymus aber spiritualisierte sie, wie der Donatist Tichonius und Augustin. Die Zehnzahl bezeichnet nach Hieronymus den Dekalog, die Hundertzahl die Krone der Jungfrauschaft. Wer die Gebote des Dekalogs treu erfüllt und die Jungfrauschaft unbefleckt bewahrt, der vollendet die Tausendzahl, dieser lebt mit Christus im tausendjährigen Reich, und bei ihm ist der Teufel in rechter Weise gebunden. An die Stelle der Erwartung eines tausendjährigen Reiches auf Erden, der Hoffnung der Märtyrerkirche, ist seit Konstantin die Kirche Christi auf Erden und an die Stelle des blutigen Martyriums das unblutige Martyrium der Virginität getreten. Die Mönche und Nonnen lösen nach Hieronymus die Märtyrer ab. Der Chiliasmus aber wird zur Häresie. Mit scharfem Protest schließt Hieronymus seinen Kommentar. Man darf nicht auf die hören, die versichern, daß das in der Apokalypse verheißene tausendjährige Reich ein irdisches sein werde. Sie sind Ketzer wie der Häretiker Cerinth.

---

§ 60.

Die asketisch-erbauliche Korrespondenz des Hieronymus in seiner letzten Lebensperiode.

Ein jüngerer Zeitgenosse des Hieronymus, Cassian, ein begeisterter Anhänger des Mönchtums, preist die Schriften des

Bethlehemitischen Mönches, die durch die Welt hinstrahlen gleich göttlichen Leuchten.[1]) Cassian hatte dabei vermutlich die zahlreichen asketischen Mahnschreiben des Hieronymus im Sinn, die in den Klöstern des Mittelalters später die beliebteste Lektüre bildeten.

Gerade aus seiner letzten Lebensperiode sind uns eine stattliche Reihe solcher Episteln erhalten, die uns seine schriftstellerische Begabung von der glänzendsten Seite zeigen. Wir begreifen es, warum Erasmus, der Herausgeber der Werke des Hieronymus, diesem die Palme als Mann der Feder unter den Kirchenvätern zuerkannt hat. War doch Hieronymus, wie ihn Ebert genannt, in der Tat der Urahn der Humanisten. Der Flügelschlag der Phantasie und das Gaukelspiel des Witzes beleben diese seine Briefe und verleihen ihnen immer wieder trotz ihres typischen Charakters individuelle Züge.[2]) Wie Hieronymus von überallher als Säule der Orthodoxie in allen Lehrfragen und als Meister der Exegese in allen Fragen der Auslegung der Heiligen Schrift angegangen wurde, so wandte man sich auch an den Patriarchen des Mönchtums in allen seelsorgerischen Angelegenheiten. Er pastorierte die ganze vornehme Welt des Abendlandes mit seinen Sendschreiben.

In einem interessanten Briefe wandte er sich an zwei vornehme Gallierinnen, eine Mutter und Tochter, deren Namen er aus Schonung verschwieg, um sie aufzufordern, ihr anstößiges Zusammenleben als Syneisakten mit zwei Klerikern aufzugeben.[3]) Der Sohn und Bruder dieser beiden Frauen, ein frommer Mönch, war auf einer Wallfahrt nach dem heiligen Lande auch nach Bethlehem gekommen und hatte den berühmten Mönch inständig gebeten, ihm ein Mahnschreiben an die Seinigen mitzugeben. Es ist ein dunkles Sittenbild, das uns dieser Brief entrollt, und Hieronymus verspricht sich von seinem Schreiben an die beiden entarteten Frauen kaum eine nachhaltige Wirkung. Die Mutter, die Witwe war, hatte sich von der Tochter, die das Gelübde der Jungfrauschaft abgelegt

[1]) De incarnatione VII, 26, 1.

[2]) s. O. Bardenhewer, Hieronymus, Rektoratsrede, München 1905, die eine ausgezeichnete Charakteristik des Hieronymus enthält.

[3]) Ep. 117, Vall. I, 776 ff.

hatte, getrennt, und beide lebten nun von einander geschieden in derselben Stadt. Jede von ihnen hatte mit einem Kleriker eine Wohnung bezogen, und diese Kleriker waren von ihnen zu Verwaltern ihres Vermögens eingesetzt worden.[1]) Hieronymus bemerkt vorsichtig am Eingang seines Schreibens, daß er nicht deshalb schreibe, weil er etwas Unrechtes von ihnen argwöhne, sondern daß er sie um Eintracht bitte, damit nicht die übrigen etwas dergleichen argwöhnen. Er wandte sich zunächst an die Tochter, — denn die Mutter entschuldige vielleicht eher ihr Alter, ihre Schwäche und ihr Alleinstehen — um sie aufzufordern, mit ihrer Mutter wieder zusammenzuziehen und in Eintracht zusammenzuleben. Sie dürfe sich nicht damit entschuldigen, daß ihre Mutter vielleicht ein Weltkind sei: Wenn es auch wirklich so ist — so schreibt er —, wirst du desto größeren Lohn empfangen, wenn du sie trotz dieser Fehler nicht verlässest. Sie hat dich lange in ihrem Schoß getragen, gesäuget, die Unarten deiner Kindheit mit liebkosender Liebe ertragen. Sie hat die beschmutzten Windeln gewaschen und sich oft mit deinem Kot beschmutzt. Wenn du krank warst, saß sie bei dir. Bis zu diesem Lebensalter hat sie dich aufgezogen und dich Christum lieben gelehrt. Möge dir das Zusammensein mit der nicht mißfallen, die dich als Jungfrau deinem Bräutigam, Christus, geweiht hat.[2]) Allerdings fügt Hieronymus bei, daß, wenn sie ihre Mutter verlassen hätte, um in ein Kloster zu gehen, nichts dagegen zu erinnern wäre. Aber gegen das Zusammenleben der Tochter mit einem Kleriker, gegen die Pest der Agapeten, die er einst in seinem Schreiben an Eustochium aufs heftigste bekämpft hatte,[3]) zog Hieronymus mit allen Mitteln der Satire zu Felde. Wenn sie nicht bei der Mutter hätte bleiben wollen, so hätte sie wenigstens mit ihrem leiblichen Bruder, der Mönch ist, zusammenleben können. Tue sie dies aber nicht, so könne er es nur begreifen, wenn ihr Verhältnis zu dem Kleriker, mit dem sie zusammenwohne, kein reines sei: Über Mutter- und Bruderliebe geht allein noch die Gattenliebe. Mit Ironie schreibt

[1]) Ep. 117, 1, Vall. I, 776.
[2]) Ep. 117, 4, Vall. I, 778.
[3]) Ep. 22, 14, Vall. I, 98.

er ihr: Ich höre, daß du mit Verwandten die Landgüter der Vorstadt und die angenehmen Landhäuser besuchst. Ich zweifle nicht daran, daß ein Verwandter oder eine Schwester es ist, zu deren Trost ganz neuer Art du als Begleiterin mitgeschleppt wirst. Es sei fern, daß ich argwöhne, daß du selbst nach der Gesellschaft von noch so nahestehenden und verwandten Männern suchst. Mit bitterm Sarkasmus schildert er, wie sie, die Jungfrau Christi, sich bei den Gastmählern nicht dem Essen von Fleisch und dem Weingenuß entziehen könne, und wie die Dienerschaft das Geschwätz verbreite, daß ihr Liebhaber an ihrem Bett sitze, für die Kranke die Hebeamme hole, das Nachtgeschirr herbeitrage und die Binden halte. Warum machst du den Diener Christi zu deinem Diener? Jener hält in der Kirche die Lektion und alle schauen auf dich. Es wäre denn, daß du in dieser fast ehelichen Ungezwungenheit dich noch mit deiner Schande brüstest und nicht mit der geheimen Schmach zufrieden seist. Diese Frechheit nennst du Freiheit. Und ein grelles Schlaglicht fällt auf die Entsittlichung des Klerus, wenn Hieronymus der Nonne schreibt: Jener schmucke Kleriker wird dich verlassen, da die Frauen schnell altern und besonders die, welche mit Männern zusammenleben, und wird eine reichere und jüngere zu seiner Genossin wählen. Am Schlusse wandte er sich dann an die Mutter, die ja wegen ihres Alters keine schmählichen Nachreden mehr zu fürchten habe, um sie zu veranlassen, sich von ihrem *γηϱοβόσκος*, ihrem Pfleger im Alter, zu trennen und lieber mit dem heimkehrenden Sohn zusammenzuleben, der als Mönch ihre Frömmigkeit und Witwenschaft am besten schützen könne.

Gerade in der am Ende des vierten und am Anfang des fünften Jahrhunderts blühenden Kirche Galliens, die erst durch den Einfall der Goten im Jahre 406 erschüttert zu werden begann, rang die antiasketische Richtung mit der mönchischen. Die erstere hatte an Vigilantius ihren literarischen Vorkämpfer gefunden, während für die letztere Martin von Tours, sein Schüler Sulpicius Severus, Cassian von Massilia und Honoratus von Lerinum Anhänger warben. Mit der letzteren stand Hieronymus in lebendigsten Beziehungen. Er beantwortete

nicht nur ihre wissenschaftlichen Anfragen, sondern richtete auch eine Reihe asketischer Schreiben an sie. Wir haben bereits hervorgehoben, daß Hieronymus der vornehmen, im nordwestlichen Gallien lebenden kinderlosen Witwe Hedibia auf ihre Anfrage den Rat gegeben hatte, nach Veräußerung ihres gesamten Besitzes sich keuscher Witwenschaft zu weihen. Diese Frau war die Mitveranlasserin eines Briefes, den Hieronymus an einen vornehmen Gallier Rusticus richtete. Dieser Rusticus hatte mit seiner Gattin Artemia das Gelübde der Enthaltsamkeit abgelegt, es aber später gebrochen.[1]) Artemia war darauf zur Buße nach dem heiligen Lande gewallfahrtet, um damit gleichzeitig einer ihr bei dem Einfall der Goten, Vandalen und Alanen im Jahre 406 möglicherweise drohenden Gefangenschaft zu entgehen. Rusticus hatte seiner Gattin bei ihrer Abreise eidlich versprochen, ihr später zu folgen und den Bruch des Gelöbnisses ebenfalls durch eine Wallfahrt nach den heiligen Stätten abzubüßen.[2]) Da er nun aber nicht nachkam, schrieb Hieronymus im Auftrag der ängstlich um das Heil ihres Gatten besorgten Artemia an Rusticus. Auf Grund zahlreicher Bibelstellen mahnt er ihn zu ernster Buße: Dies alles habe ich wie durch die schönen Wiesenfluren der Heiligen Schrift lustwandelnd zusammengetragen, um dir aus den schönsten Blumen einen Kranz der Buße zu flechten, den du dir auf das Haupt setzest, daß du die Flügel der Taube nimmst, fliegst, ausruhst und dich mit dem erbarmungsvollsten Vater aussöhnst.[3]) O Schmach, das schwächere Geschlecht überwindet die Welt und das stärkere wird von der Welt überwunden. Sollte dich aber die Rettung der durch den Barbareneinfall übrig gebliebenen Trümmer deines Vermögens in der Heimat zurückhalten, so tue wenigstens unter dem unbeschreiblichen Schiffbruch deiner Heimatprovinz dort Buße und sei deiner Mitdienerin eingedenk, die täglich nach deinem Heile seufzt.

Viel weniger individuellen Charakter als dieser Brief trägt das Exempelbüchlein des Hieronymus für den jungen Mönch

[1]) Ep. 122, 1, Vall. I, 887.
[2]) Ep. 122, 4, Vall. I, 892.
[3]) Ep. 122, 4, Vall. I, 892.

Rusticus, der in einem Kloster zu Marseille eingetreten war und uns später als Bischof von Narbonne begegnet.[1]) Dieser Brief gibt eine ausführliche Unterweisung über das Mönchsleben und ist, wie Zöckler bemerkt,[2]) ein völliges Seitenstück zu dem ähnlichen Regelbuch über das Leben der Kleriker, der Epistel an Nepotian. Rusticus war von seiner Mutter, die seit langen Jahren Witwe war, nach Rom gesandt worden. Vorher hatte er seine Studien in Gallien gemacht, in dem damals, wie Hieronymus bemerkt, die weltliche Wissenschaft in hoher Blüte stand. Die Mutter des Rusticus hatte keine Kosten zur Ausbildung ihres Sohnes gescheut, sie hatte auch in die Trennung von ihrem geliebten Kinde gewilligt, damit Rusticus die Fülle und den Glanz der Rede, wie er in Gallien üblich war, mit der römischen Würde würzen lerne.[3]) Nach seiner Heimkehr hatte sich dann der eifrige und fromme Jüngling dem Mönchsleben in Marseille geweiht und, wie es scheint, den Mönchspatriarchen in Bethlehem um ein Schreiben angegangen, wie er sein Leben gestalten sollte. Hieronymus kam dieser Bitte gern nach und stellte ihm in beredten Worten die Hoheit, aber auch die Gefahren des erwählten Berufs vor Augen. Er warnte ihn besonders eindringlich vor dem, wie wir aus dem obigen Brief an die Mutter und Tochter wissen, in der gallischen Kirche verbreiteten Syneisaktentum: Ahme nicht das Beispiel anderer nach, welche ihre eignen Mütter und Schwestern verlassen und fremde Frauenspersonen aufsuchen, deren Schande offen zutage liegt, weil sie unter dem Vorwande der Frömmigkeit verdächtige Gesellschaft suchen.[4]) Dann behandelte er die Frage, ob das Eremiten- oder Klosterleben den Vorzug verdiene. Er wünschte, daß Rusticus nicht nach der Weise der alten Asketen im Hause der Mutter lebe, sondern in ein Kloster gehe.[5]) Die persön-

---

[1]) Ep. 125, Vall. I, 932; dieser Rusticus ist vermutlich identisch mit Rusticus, Bischof von Narbonne, an den Leo der Große die ep. 92 seiner Briefsammlung richtete.

[2]) s. S. 299.

[3]) Ep. 125, 6, Vall. I, 929.

[4]) Ep. 125, 6, Vall. I, 929.

[5]) Ep. 125, 11, Vall. I, 938.

lichen Erfahrungen wie die anderer haben Hieronymus gegen das Eremitenleben mißtrauisch gemacht: Als ich jung war und die Wüste mich einschloß, konnte ich den Anreiz zum Laster und die sinnliche Glut der verderbten Natur nicht überwinden, und wenn ich sie durch vieles Fasten gebrochen glaubte, glühte doch meine Phantasie von bösen Vorstellungen. Der Hochmut schleicht sich nur zu leicht bei dem Eremiten ein. Die Eremiten verstehen es, Spukgeschichten von ausgestandenen Kämpfen mit bösen Geistern zu erdichten, wodurch sie den ungebildeten Leuten imponieren. Nur wer die Übungsschule des Klosters durchgemacht hat, soll nach der Meinung des Hieronymus in die Wüste gehen. Im Kloster allein lernt der Mönch bei strenger Unterordnung unter den Abt Demut und im Leben mit den Brüdern Geduld und Sanftmut. Die heilsame Zucht des Klosters erzieht den Mönch neben dem Gebet zur Arbeit. Hier muß er Binsenkörbchen flechten, einen Garten anlegen, Bäume okulieren, Bienenstöcke verfertigen, Fischernetze stricken und Bücher abschreiben. Dabei hat er keine Zeit für böse Gedanken, da eine Arbeit der anderen folgt, und er nur darauf zu denken hat, was er tun soll. Nachdem Hieronymus Rusticus noch gewarnt hatte, nicht voreilig Schriftsteller werden zu wollen, verwies er ihn auf seinen Bischof Proculus zu Marseille: Du hast dort den heiligen und gelehrten Bischof Proculus, der durch sein lebendiges und mündliches Wort unsere schriftliche Ermahnung ergänzen und durch tägliche Unterweisungen deinen Wandel leiten kann. Und als leuchtendes Beispiel christlicher Tugendübung stellte er ihm den in seiner nächsten Nachbarschaft lebenden Bischof Exuperius von Toulouse vor Augen. Dieser dem Hieronymus eng befreundete Bischof hatte in den Zeiten der Not, wie sie bei der Besitznahme Galliens durch die Goten über diese Provinz hereingebrochen waren, sich als ein Fels in dem brandenden Meere der Völkerstürme erwiesen. Ein Nachahmer der Witwe von Sarepta — so preist ihn Hieronymus — nährte er selbst hungernd andere, und, während sein Angesicht blaß vom Fasten war, ging ihm fremder Hunger so zu Herzen, daß er sein ganzes Gut und seinen ganzen Besitz mit christlicher Barmherzigkeit aus-

teilte.[1]) Hatte er doch die kostbaren Kirchengefäße geopfert, um die Armen unterstützen zu können: Niemand ist reicher als er, — so schreibt Hieronymus — der den Leib Christi in einem Korb aus Weidenruten und sein Blut in einem Glase trägt. Daß bei der Verwüstung von fast ganz Gallien Toulouse nicht in die Hände der Goten fiel, sah Hieronymus als ein Wunder der göttlichen Vorsehung an, die die Verdienste dieses heiligen Bischofs damit belohnte.[2])

Es ist verständlich, daß bei der Auflösung der alten Welt das Evangelium der Weltflucht in immer steigendem Maße Widerhall finden mußte. Durch alle Briefe des Hieronymus aus dieser seiner letzten Lebensperiode klingt es laut hindurch: Der vollkommene Christ muß alles hingeben, was er hat. An den reichen Dalmatiner Julianus schrieb er: Gehe hin, spricht Christus, verkaufe nicht nur einen Teil deines Vermögens, sondern alles, was du hast, und gib es den Armen, nicht den Freunden, den Verwandten, den Bekannten, der Gattin oder den Kindern. Ich gehe noch weiter: Du darfst dir nicht aus Furcht vor Mangel etwas vorbehalten, damit du nicht mit Ananias und Sapphira verdammt wirst. Gib vielmehr alles den Armen und mache dir mit dem ungerechten Mammon Freunde, die dich einst in die ewigen Hütten aufnehmen.[3]) Und dieser Julianus, an den Hieronymus diese harte Mahnung richtete, gehörte bereits zu den eifrigsten Förderern des Mönchtums in der Heimat des Hieronymus. Julianus hatte schwere Schicksalsschläge erfahren, er hatte zwei Töchter im Alter von sechs und acht Jahren innerhalb zwanzig Tagen verloren.[4]) Mit christlicher Fassung hatte er den Schmerz bezwungen und am vierzigsten Tage nach ihrem Heimgang die Trauerkleider abgelegt, um im Feierkleide der Erhebung der Gebeine eines Märtyrers und ihrer feierlichen Beisetzung in einer Kirche beizuwohnen.[5]) Da raubte ihm kurz darauf ein plötzlicher Tod seine innig geliebte Gattin

[1]) Ep. 125, 20, Vall. I, 947.
[2]) Ep. 123, 16, Vall. I, 908.
[3]) Ep. 118, 4, Vall. I, 789.
[4]) Ep. 118, 6, Vall. I, 791.
[5]) Ep. 118, 4, Vall. I, 789.

Faustina.[1]) Die einzige ihm noch übrig gebliebene Tochter heiratete einen vornehmen Römer, aber Hieronymus deutet in dem Brief an Julianus an, daß dieser Schwiegersohn ihm, um alles andere zu verschweigen, mehr Trübsal als Freude bereitet hatte. Zu dem häuslichen Leid kamen schwere Verluste an seinem Vermögen. Als die ganze Provinz durch den barbarischen Feind verwüstet wurde, — Hieronymus spielt hier vermutlich auf den Heereszug des Radagais im Jahre 406 an — wurden auch die Besitztümer des Julianus verwüstet, seine Rindvieh- und Schafherden fortgetrieben und seine Sklaven gefesselt oder getötet. Julian war trotz dieser Verluste der größere Teil seines Vermögens geblieben, und er hatte davon Klöster gebaut und die Mönche und Kirchen auf den dalmatinischen Inseln mit reichen Schenkungen bedacht.[2]) Aber alles dies genügte Hieronymus nicht, er forderte von Julian das Ganzopfer seiner Person, wie es andere Glieder des römischen Hochadels, ein Pammachius und ein Paulin von Nola, gebracht hatten: Wenn du dich aber selbst dem Herrn opferst und in apostolischer Vollkommenheit dem Heiland nachzufolgen anfängst, dann wirst du erkennen, wie weit du noch zurück warst, und daß du den letzten Platz im Heere Christi inne hattest. Es ist schwer, ja unmöglich, daß ein Reicher selig werde, daß er von den irdischen Freuden zu himmlischen übergehe, daß er in beiden Welten, im Himmelreich und auf Erden, der erste sei. Dem Beispiel der heiligen Vera, seiner Schwester oder Verwandten, soll Julian folgen, die als wahre Nachfolgerin Christi die Beschwerden der Pilgerschaft erträgt: Sie, eine Frau, sei dir die Führerin zu solcher Heldentat.[3]) Hieronymus ist ängstlich besorgt, daß nicht irgend ein Glied des römischen Hochadels dem asketischen Leben, d. h. für ihn dem einzig wahrhaft christlichen Leben, verloren gehe.

In diesem Sinn schrieb er auch an die vornehme römische Witwe Ageruchia, um sie von der ihm verhaßten zweiten Eheschließung abzuhalten: Es genüge dir, daß du die erste

[1]) Ep. 118, 2, Vall. I, 786.
[2]) Ep. 118, 5, Vall. I, 790.
[3]) Ep. 118, 7, Vall. I, 793.

Stufe der Jungfrauschaft verloren hast und durch die dritte Stufe zu der zweiten gelangt bist, d. h. durch die Ehe zur Enthaltsamkeit der Witwenschaft.[1]) Ageruchia war von hohem Adel; sie war schön, jung und reich, und dies machte sie allen begehrenswert. Aber Hieronymus verwies sie auf die ruhmwürdigen Vorbilder in ihrer Familie, auf die Witwen, die nach dem Tode ihrer Männer nicht mehr geheiratet hatten. Ihre Großmutter Metronia war vierzig Jahre Witwe geblieben, ihre Mutter Benigna lebte bereits vierzehn Jahre im Witwenstand und die Schwester ihres Vaters Celerinus, Ageruchia, die sie selbst, die Nichte, aufgezogen hatte, hatte 24 Jahre im Witwenstand verharrt.[2]) Da Ageruchia einen Sohn Simplicius hatte, der den Namen seines Vaters trug, so konnte sie nach Hieronymus auch nicht die beliebte Entschuldigung kinderloser Witwen für eine zweite Eheschließung anführen, daß ihr Haus verlassen und ohne Erben sei. Denn damit pflegten die jungen Witwen ihre sinnliche Begierde zu bemänteln, daß sie aus Sehnsucht nach Kindern eine zweite Ehe schließen.[3]) Mit den aus den Briefen an die Witwen Furia und Salvina bekannten biblischen Argumenten ermahnte sie Hieronymus, im Witwenstande auszuharren. Er erzählte ihr ein abschreckendes Beispiel sinnlicher Zügellosigkeit, das er selbst bei seinem römischen Aufenthalt zur Zeit des Papstes Damasus erlebt hatte: Zwei alte Leute niedrigen Standes, von denen der Mann bereits 20 Gattinnen begraben hatte und die Frau 22 Männer gehabt hatte, schlossen eine Ehe miteinander. Alles war gespannt, wer eher sterben würde; aber der Mann blieb Sieger und unter dem Zulauf des ganzen Volkes ging er, gekrönt und die Siegespalme erhaltend, der Bahre der vielverheirateten Frau voran.[4]) Am Schluß des Briefes zeichnete Hieronymus mit rhetorischem Pathos ein ergreifendes Bild von dem Niedergang des römischen Reiches und wandte sich dann an Ageruchia: Antworte mir, liebste Tochter in Christo, willst du unter solchen Verhältnissen heiraten? Welchen Mann

---

[1]) Ep. 123, 11, Vall. I, 902.
[2]) Ep. 123, 1, Vall. I, 894.
[3]) Ep. 123, 2, Vall. I, 895.
[4]) Ep. 123, 10, Vall. I, 901.

willst du heimführen? Einen, der die Flucht ergreift, oder einen, der in den Kampf zieht? Was aus beiden folgt, erkennst du.[1]) Es ist begreiflich, daß nach der Eroberung Roms durch Alarich sich der vornehmen römischen Gesellschaft ein tiefes Gefühl von der Vergänglichkeit aller irdischen Größe und irdischen Glücks bemächtigte, und man in der mönchischen Weltflucht die einzige Rettung sah.

Schon vor der Geburt weihte man jetzt die Kinder dem jungfräulichen Leben. Wie der Sohn der Paula, Toxotius, und seine Gemahlin, Laeta, ihre Tochter Paula zur Nonne bestimmt hatten, so hatte es auch in der Schreckenszeit des Jahres 410 der Römer Gaudentius mit seinem ihm damals geborenen Töchterchen Pacatula gemacht: In diesen Zeiten ist unsere Pacatula — so schreibt Hieronymus — geboren. Unter solchem Spielzeug hat sie ihr erstes Alter verlebt, indem sie eher Weinen als Lachen kennen lernte, eher Tränen als Freude empfinden sollte.[2]) Gaudentius hatte sich nun an Hieronymus gewandt, um ihn über die Erziehung des gottgeweihten Kindes zu befragen. Die Antwort des Hieronymus ist ein Seitenstück zu seinem Briefe an Laeta, aber sie zeigt doch einen bemerkenswerten Wandel in seinen Anschauungen. Die freundliche Milde des Greisenalters blickt uns aus diesem Schreiben an, es ist nicht mehr mit der herben Strenge wie der Brief an Laeta geschrieben. Laeta hatte er gemahnt, schon den Anzug und die Kleidung ihrer gottgeweihten Tochter so zu wählen, daß sie weiß, mit wem sie verlobt ist: Durchstich nicht ihre Ohren und schminke nicht ihr Christo geheiligtes Gesicht mit Karmin und Bleiweiß, beschwere ihren Hals nicht mit goldenen Ketten und Perlenschnüren und ihren Kopfputz mit Edelsteinen, färbe ihr das Haar nicht rötlich und stelle ihr damit nicht das höllische Feuer in Aussicht.[3]) In dem Schreiben an Gaudentius warnt dagegen Hieronymus ausdrücklich vor unnützer Strenge in der Erziehung des Kindes: Wenn das Kind die Anfangsgründe der Wissenschaften lernt, soll man ihm mit süßen Belohnungen die Arbeit

---

[1]) Ep. 123, 18, Vall. I, 902.
[2]) Ep. 128, 4, Vall. I, 958.
[3]) Ep. 107, 5, Vall. I, 677.

nicht zum Zwang, sondern zur Sache des freien Willens machen. Nach blühenden Blumen, funkelnden Edelsteinen und schmeichelnden Puppen soll es begierig greifen. Eine feine Kenntnis der Kinderseele und besonders des weiblichen Geschlechtes spricht aus den Anweisungen, die Hieronymus dem Gaudentius gibt. Er rät ihm, nicht wie früher der Laeta, sein Kind schon in früher Jugend in eine schwarze Tunika zu hüllen und ihm allen Schmuck zu nehmen, sondern er schreibt ihm: Das weibliche Geschlecht liebt einmal den Schmuck, und wir wissen, daß viele von ausgezeichneter Keuschheit, wenn auch für keinen Mann, sich doch für sich selber gerne putzen. Hieronymus ist jetzt der Meinung, daß sie solche Dinge satt bekommt, wenn sie Schmucksachen hat, und doch sieht, wie andere gelobt werden, die keine haben. Besser ist es, wenn sie sie übersättigt verachtet, als wenn sie, was sie nicht hat, zu haben wünscht.[1]) Nach der Arbeit belustige sie sich an Spielen, hänge am Halse der Mutter, raube den Verwandten Küsse und singe Psalmen für die ausgesetzte Belohnung.[2]) Dann folgen ähnliche Ratschläge, wie sie Hieronymus der Laeta gegeben hat, die gottgeweihte Jungfrau zum Gehorsam gegen die Eltern zu erziehen und sie vor allem vor männlichem Umgang zu bewahren. Er geißelt das lasterhafte und unlautere Treiben der vornehmen Frauen, die unter dem Vorwande der Enthaltsamkeit vielfach sich mit Menschen von niedrigstem Stande und Sklaven zu unsittlichem Zusammenleben verbinden.[3])

Die Katastrophe des Jahres 410 hatte, wie es scheint, den römischen Hochadel außer Fassung gebracht. Während die einen dem alten Sinnenleben, und zwar in den perversesten Formen, nach wie vor huldigten, wandten sich die sittlich tüchtigsten Glieder immer zahlreicher dem Mönchtum zu.[4]) In allen Familien — so schreibt Hieronymus — glüht der Eifer für das öffentliche Gelübde der Jungfrauschaft. Besonderes Aufsehen erregte es aber, als eine den vornehmsten

[1]) Ep. 128, 2, Vall. I, 956.
[2]) Ep. 128, 1, Vall. I, 955.
[3]) Ep. 128, 3, Vall. I, 957.
[4]) Ep. 130, 6, Vall. I, 974.

Familien Roms angehörige Jungfrau Demetrias öffentlich den Schleier durch den Bischof Aurelius in Karthago empfing. Demetrias gehörte dem alten Geschlecht der Anicier an und war die Tochter des Olybrius, der mit seinem Bruder Probinus zusammen auf besonderen Wunsch der Römer, den der Kaiser Theodosius gewährte, die Konsulatswürde bekleidete. Der Vater der Demetrias war der Sohn des unermeßlich reichen Sextus Petronius Probus, der 371 Konsul war und im höchsten Ansehen in Rom gestanden hatte. Auch der Vater der Demetrias wird von Hieronymus als liebevoller Sohn, liebenswürdiger Gatte, milder Herr, zugänglicher Bürger, Konsul schon in jungen Jahren und Senator von anerkannter Ehrbarkeit der Sitten gerühmt. Noch vor 410 war dieser gestorben, so daß er nicht mehr den Ruin des Vaterlandes erlebte.[1]) Nach der Plünderung Roms 410 waren die Großmutter Anicia Proba Faltonia und die Mutter Juliana mit der jungen Demetrias nach Afrika geflohen. Vorher hatten sie in Rom ihren ganzen Besitz verkauft, und kurz nach ihrer Übersiedlung nach Afrika empfing die Großmutter der Demetrias die Kunde von dem Tode ihres einzigen noch lebenden Sohnes. In Afrika aber harrte der geflüchteten Römerinnen ein böser Empfang. Der habsüchtige Comes Heraclianus erhielt die Provinz zwar dem Kaiser Honorius, suchte sich aber in schändlichster Weise durch Beraubung der vornehmen Römer zu bereichern. Proba, die mitten vom Meere aus ihre rauchende Vaterstadt gesehen und ihr und der ihrigen Rettung einem gebrechlichen Fahrzeug anvertraut hatte, erfuhr — so schreibt Hieronymus — an den Gestaden Afrikas noch Grausameres; denn sie wurde aufgenommen von einem, von dem man nicht weiß, ob er habsüchtiger oder grausamer, dem nichts außer Wein und Gold süß war, und der unter dem Vorwande der Parteinahme für den mildesten Fürsten sich als der wütendste aller Tyrannen erwies. Heraclianus entriß die gottgeweihten Jungfrauen dem Schoße ihrer Mütter und verkaufte die adligen Mädchen an syrische Händler, die habsüchtigsten aller Sterblichen, als Ehe-

---

[1]) Ep. 130, 3, Vall. I, 971.

weiber.[1]) Auch Proba mußte sich Heraclian durch Erlegung einer großen Geldsumme geneigt machen: Es wundern sich die Neidischen — denn die Tugend ist stets dem Neide ausgesetzt —, warum Proba die Keuschheit so vieler Jungfrauen ihrer Begleitung durch schweigende Erlegung eines Lösegeldes erkauft hat.[2])

In Karthago sollte nun die junge Demetrias einen vornehmen Römer ehelichen. Da entschloß sie sich plötzlich, durch den Verkehr mit Augustin und Alypius für den jungfräulichen Stand gewonnen, den Schleier zu nehmen. Freudig stimmten ihre Großmutter Proba und ihre Mutter Juliana diesem Entschluß zu. Mit plastischer Anschaulichkeit schildert Hieronymus mit dem Aufwand aller rhetorischen Mittel dieses Ereignis, das weithin in den mönchischen Kreisen der Christenheit als epochemachendes gepriesen wurde: Als der Hochzeitstag schon nahte und die Vorbereitungen zur baldigen Heirat getroffen waren, waffnete sich Demetrias, nur die Nacht als Trösterin habend, mit solchen Zusprüchen: Was tust du, Demetrias? Warum verteidigst du deine Keuschheit so furchtsam? Freimütigkeit und kühne Entschiedenheit tut dir not! Du sollst am Libyschen Gestade, selbst eine vaterlandslose Waise, einen vaterlandslosen Mann heiraten? Was fürchtest du die Großmutter, warum scheust du dich vor deiner Mutter. Vielleicht wollen sie selbst, was sie nur nicht als deinen Willen voraussetzen. Mit geringer Tunika und noch geringerem Pallium bekleidet, warf sie sich zu den Füßen der Großmutter. Es staunte die heilige und ernste Frau, da sie ihre Enkelin in dem fremdartigen Gewande erblickte. Vor Freude versteinert stand die Mutter da. Beide hielten es nicht für möglich, was sie so sehr gewünscht hatten. Wechselseitig küßten die Großmutter und Mutter die Enkelin und Tochter, sie weinten vor Freude, sie hoben die auf dem Boden Hingestreckte auf und umarmten die Zitternde. Sie beglückwünschten sie, daß sie durch das Gelöbnis ihrer Jungfrauschaft ihrer vornehmen Familie einen noch höheren Adel

[1]) Ep. 130, 7, Vall. I, 973, s. über Heraclian, Ezechielkommentar zu Ez. 28, 1, Vall. IV, 329.

[2]) Ep. 130, 7, Vall. I, 976.

verleihe und ihnen den einzigen Trost bei der Verheerung Roms böte.[1]) Die angesehensten Männer der Kirche, die Bischöfe Augustin von Hippo Regius und Alypius von Tagaste beeilten sich, den Entschluß der hochadligen Nonne in einem Schreiben zu feiern.[2]) Auch Pelagius, der damals in Afrika weilte, pries Demetrias in einem uns noch erhaltenen Briefe. Er bewunderte die kühne und verdienstvolle Tat ihres eignen Willens und suchte sie für sich zu gewinnen.[3])

Da durfte der alte Hieronymus nicht zurückbleiben, um der jungen Nonne seinen Segen zu spenden und sie in ihrem Entschluß zu befestigen. Hatte er doch stets zur Feder gegriffen, wenn ein adliger Römer oder eine adlige Römerin sich dem asketischen Leben geweiht hatten. Kaum hatte er er von dem Schritt der Demetrias durch die aus Gallien nach Bethlehem geflüchteten Römerinnen erfahren, die ihren Weg über Afrika genommen hatten,[4]) so schrieb er an Demetrias, zumal da die Großmutter und Mutter der Demetrias ihn noch besonders dazu aufgefordert hatten.[5]) Die Epistel gehört zu den glänzendsten Erzeugnissen seiner gewandten Feder. Sie ist ein Gegenstück zu dem berühmten Schreiben an Eustochium, das er vor mehr als dreißig Jahren verfaßt hatte. Die ersten Kapitel triefen förmlich von unerhörten Lobhudeleien der Familie der Demetrias, ihrer Großmutter, Mutter und der Demetrias selbst. Wie weiß er der jungen Nonne zu schmeicheln, wenn er ihr schildert, wie der Ruhm ihrer Jungfrauschaft überall in der Welt verkündet wird. Alle Kirchen Afrikas jauchzten vor Freude, nicht nur die Städte, Flecken und Dörfer, selbst zu den vereinzelten Schäferhütten drang das Gerücht. Italien legte damals die Trauerkleider ab, und die halbzerstörten Mauern Roms empfingen teilweise ihren früheren Glanz, da Rom sich

---

[1]) Ep. 130, 5 u. 6, Vall. I, 972 ff.

[2]) Augustini ep. 143 ad Demetriadem, herausgegeben in Sonderausgabe mit dem Schreiben des Hieronymus und Pelagius von Semler, Halle 1775.

[3]) Der Brief des Pelagius ist auch in den Werken des Hieronymus, Vall. XI, 1 ff., abgedruckt.

[4]) Ep. 130, 4, Vall. I, 972.

[5]) Ep. 130, 1, Vall. I, 970.

wieder mit Gott bei der vollkommenen Bekehrung eines seiner Kinder für versöhnt erachtete. So groß war nicht das Staunen nach der Schlacht an der Trebbia, am See Trasimenus und bei Kannä, wo Tausende des römischen Heeres fielen. Bis zu den Gestaden des Orients drang der Ruf der Demetrias, und in den Städten des Mittelländischen Meeres sprach man von dem Triumph des christlichen Ruhmes. Es ist bezeichnend für die christliche Frömmigkeit der Zeit, daß Hieronymus den Entschluß der Demetrias deshalb so hoch rühmt, weil es in der Regel recht niedrige Motive waren, die die Eltern veranlaßten, ihre Töchter dem als heiligsten geltenden Lebensberufe, dem Nonnenleben, zuzuführen. Viele christliche Eltern — so schreibt er — weihen ihre häßlichen und mit körperlichen Fehlern behafteten Töchter der Jungfrauschaft, weil sie keinen passenden Schwiegersohn finden und geben den gottgeweihten Jungfrauen nur eine kleine, kaum zum Leben hinreichende Ausstattung mit, während sie das ganze übrige Vermögen an ihre weltlichen Kinder beiderlei Geschlechts verteilen. Um so rühmenswerter ist es, daß Proba und Juliana die ganze Hochzeitsausstattung der Demetrias mitgegeben haben, damit dem Bräutigam, Christus, keine Beleidigung zugefügt werde, und Demetrias die armen Nonnen damit unterstützen konnte.[1])

Nach jenen dick aufgetragenen Schmeicheleien an Demetrias und ihre Familie bestreitet Hieronymus — es wirkt fast lächerlich — jede Absicht dazu seinerseits. Übrigens kann meine kleine Klosterzelle, meine geringe Kost, mein verachtetes Gewand, mein schon dem Tode nahes Greisenalter und die mir noch übrig gebliebene kurze Frist des Lebens der entehrenden Schmeicheleien vollständig entbehren.[2])

Dann folgen die aus seinen gleichartigen Briefen zur Genüge bekannten Anweisungen an Demetrias über das Fasten, das Gebet, die Arbeit und das Vermeiden leichtfertiger Gesellschaft. Trotz des typischen Charakters berührt Hieronymus aber doch in seinen Ermahnungen die persönlichen

---

[1]) Ep. 130, 6 u. 7, Vall. I, 973 ff.

[2]) Ep. 130, 7, Vall. I, 976.

Verhältnisse der Demetrias. Er gibt der reichen Römerin besondere Anweisungen über die Verwendung ihres großen Vermögens, über das sie allerdings erst nach dem Tode ihrer Großmutter und Mutter wird frei verfügen können. Er warnt Demetrias davor, ihren Ruhm im Erbauen von Kirchen, im Ausschmücken ihrer Wände mit Marmormosaik, im Auftürmen von massenhaften Säulen, in der Vergoldung ihrer Kapitäle, im Auslegen der Türen mit Elfenbein und Silber und im Schmuck vergoldeter Altäre mit Edelsteinen zu suchen. Als wahre Nonne soll sie Christus in den Armen bekleiden und die Nonnen- und Mönchsklöster unterstützen. Bei der bedrängten Lage seines Mönchsklosters und der von Paula gestifteten Nonnenklöster legte Hieronymus der unermeßlich reichen Demetrias gewiß nicht ohne persönliche Absichten die Unterhaltung der Klöster besonders ans Herz.[1])

Sehr eindringlich sind in dem Mahnschreiben des Hieronymus an Demetrias auch seine Warnungen vor der Ketzerei. Es scheint fast, als ob er schon davon Kunde hatte, daß der der Ketzerei bereits verdächtigte Pelagius die vornehme Römerin für sich einzufangen suchte. Fast hätte ich das Wichtigste übergangen — so leitet er diesen Abschnitt ein, in dem er sie von der Origenistischen Ketzerei fernzuhalten sucht. Weil ich fürchtete, ja gerüchtweise vernommen habe, daß in einigen der vergiftete Same noch lebt und fortwuchert, so glaube ich dich mit frommer Liebe ermahnen zu sollen, daß du an dem Glauben des heiligen Innocenz, der der Nachfolger und geistliche Sohn des Papstes Anastasius auf dem apostolischen Stuhl ist, festhaltest und keine fremdartige Lehre annehmest, wie klug und verständig sie dir selber auch vorkommen mag.[2]) Daß er hier Pelagius im Sinne hat, wird daraus wahrscheinlich, weil er später die Lehre des Pelagius als einen Ableger der Origenistischen Ketzerei bezeichnet.[3]) Auch gegen Pelagius, der den Entschluß der Demetrias zum jungfräulichen Leben als die Tat ihres freien Willens gepriesen

---

[1]) Ep. 130, 14, Vall. I, 984.

[2]) Ep. 130, 16, Vall. I, 986.

[3]) Jeremiakommentar praef. l. I, Vall. IV, 834 ff.; ep. 133, 3, Vall. I, 1022.

hatte,[1]) scheint der Satz des Hieronymus gerichtet zu sein, in dem er der vornehmen Nonne einschärfte, daß die Jungfrauschaft ein göttliches Gnadengeschenk sei: Wo Gnade ist, da ist keine Vergeltung eines erworbenen Verdienstes, sondern die Freigebigkeit des schenkenden Gottes, so daß das Apostelwort sich erfüllt: So liegt es nun nicht an jemandes Wollen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. Und doch ist das Wollen und Nichtwollen unsere Sache, aber selbst diese unsere Sache ist doch nicht unser ohne Gottes Erbarmen.[2])

Die glänzende Epistel an Demetrias ist die letzte derartige, die von der Hand des Hieronymus auf uns gekommen ist. Der Pelagianische Streit wirft hier wie in seinem Jeremiakommentar seine Schatten voraus. Und dieser Streit sollte die letzten Jahre des allzeit streitbaren Vorkämpfers der Orthodoxie ganz in Anspruch nehmen. In ihm braucht er seine letzte Kraft auf.

---

§ 61.

Hieronymus und der Pelagianische Streit.

Der irische Mönch Pelagius hatte lange Zeit in Rom gelebt und dort in hohem Ansehen seiner ernsten mönchischen Frömmigkeit halber gestanden. Erst mit seiner Reise nach Afrika im Jahre 411 nahm sein Leben die tragische Wendung, infolge deren er fortan als Erzketzer galt.[3]) Hier in Afrika hatte sich der Freund und Schüler des Pelagius, Caelestius, um ein Priesteramt beworben, wurde aber noch im Jahre 411

---

[1]) s. ep. Pelagii ad Demetriadem, Hieronymi opera ed. Martianay V, 11 ff.

[2]) Ep. 130, 12, Vall. I, 983.

[3]) s. den über den pelagianischen Streit vorzüglich orientierenden Aufsatz von Loofs, A. Pelagius und der pelagianische Streit, R. E.³ XV, 747 ff.

auf Grund der Denunziation des mailändischen Diakons Paulinus von einer Synode zu Karthago wegen Irrlehre zwar, wie es scheint, nicht exkommuniziert, aber doch zurückgewiesen. Von der dem Caelestius Schuld gegebenen Irrlehre, die in sechs Sätzen seine und des Pelagius Gedanken, wenn auch in mißgünstiger Weise formuliert, enthielt, waren die hervorstechendsten Sätze die entschiedene Leugnung der Erbsünde und die Möglichkeit einer sündlosen Vollkommenheit des Menschen. An diese beiden Sätze knüpfte sich in der Folgezeit der nach Pelagius genannte Streit.

Caelestius hatte sich aber für seine Zweifel, die er an der Vererbung der Sünde durch die natürliche Zeugung hegte, auf Rufin berufen, so daß der Zusammenhang der Pelagianischen Ketzerei mit Rufin, den Hieronymus immer wieder betonte, seinen guten Grund hatte.[1] Pelagius war inzwischen von Afrika nach Jerusalem gegangen und hier in innige Beziehungen zu dem einst mit Rufin eng befreundeten Bischof Johannes von Jerusalem getreten. Zu diesem scheint Hieronymus trotz seiner Aussöhnung später wieder in einem gespannten Verhältnis gestanden zu haben. Hier in Jerusalem hatte Pelagius den leicht verletzbaren Hieronymus gegen sich durch eine Kritik seines Epheserkommentars aufgebracht, so daß dieser den irischen Mönch, ohne zunächst genauer über ihn und seine Lehre unterrichtet zu sein, als Schüler Rufins und Abkömmling der Origenistischen Ketzerei mit den gröbsten Schimpfworten verhöhnte.[2] Seine iro-schottische Abkunft nahm Hieronymus zum Anlaß seines Gespötts: Pelagius sei durch den Mehlbrei, den die Iroschotten zu essen pflegten, beschwert und habe die nötige Gedächtniskraft verloren. Wegen seiner äußeren Erscheinung nannte ihn Hieronymus den Albinischen, aus Albion stammenden, großen und korpulenten Hund, durch den Johannes von Jerusalem, selbst stumm, gegen ihn belle, der mehr mit den Fersen als mit den Zähnen wüte, ein Sproß des schottischen, d. h. des irischen

---

[1]) Augustin, de pecc. or. c. 3, M. P. L. 42, 387; Hieronymus, Jeremiakommentar l. I, prol., Vall. IV, 833; l. IV, prol., Vall. IV, 966 ff.

[2]) Jeremiakommentar l. I, prol., Vall. IV, 833 ff.

Volkes, das in der Nähe Britanniens lebe.[1]) Hieronymus scheint früher mit Pelagius befreundet gewesen zu sein, denn darauf deuten seine Worte: Wir müssen uns aber hüten, daß wir nicht eine alte Freundschaft zu verletzen scheinen, wenn wir die hochmütigste Häresie mit geistlichem Dolche durchbohren. Wo und wann diese Freundschaft des Hieronymus mit Pelagius geschlossen wurde, darüber läßt sich nichts Sicheres sagen, da wir über das Leben des Pelagius nur sehr dürftig unterrichtet sind. Vielleicht kannte ihn Hieronymus schon von Rom her, vielleicht hatte aber auch Pelagius schon früher einmal im Orient geweilt und war damals dem Hieronymus nahe getreten.[2]) Jedenfalls gab Hieronymus seine Freundschaft mit Pelagius auf, als er von den Ereignissen in Karthago durch den von Augustin abgesandten Priester, den Spanier Orosius, Kunde erhielt. Dieser überbrachte ihm zwei Briefe des Bischofs von Hippo Regius, und Hieronymus beeilte sich sofort, ängstlich besorgt um den Ruf seiner Orthodoxie, von dem der Ketzerei verdächtigen Pelagius abzurücken.

Die beiden Schreiben Augustins an Hieronymus behandelten nicht eigentlich die Ketzerei des Pelagius und Caelestius; ihre Namen werden von Augustin nicht genannt. Aber die beiden Fragen, die Augustin dem Hieronymus zur Beantwortung vorlegte, waren seit dem Auftreten des Pelagius besonders diskutiert worden. Es waren die Fragen nach dem Ursprung der Seele und nach der Gleichheit aller Sünden.[3]) Seit dem Origenistischen Streit war die erste Frage in den

---

[1]) Jeremiakommentar l. I, prol., Vall. IV, 833 ff.; l. III, prol., Vall. IV, 923 ff. Daß Pelagius Schotte, d. h. Ire und nicht Britannier war, dürfen wir nach meiner Meinung dem Hieronymus glauben, da er ihn persönlich kannte, s. Zimmer, Pelagius in Irland, Berlin 1901, S. 20, gegen Loofs, A. Pelagius, R. E.[3] XV, 749.

[2]) Loofs, A. Pelagius R. E.[3] XV, 749, hält einen Aufenthalt des Pelagius im Orient vor seinem römischen Aufenthalt für möglich. Über die Zeit des römischen Aufenthaltes des Pelagius wissen wir nur sicher, daß Pelagius unter Papst Anastasius 398—401 bereits in Rom weilte, ob schon früher, als Hieronymus von 382—85 in Rom war, wie Vallarsi IV, 968, Anm. anzunehmen scheint, ist unsicher.

[3]) Ep. 131 und ep. 132, Vall. I, 907 ff.

Vordergrund der theologischen Diskussion geschoben worden, aber sie hatte keine kirchlich-autoritative Beantwortung gefunden. Von den drei möglichen Lösungen des Problems, dem Creatianismus, Traducianismus und Präexistentianismus war nur die letzte als ketzerisch verworfen worden. Aber gerade dieses Stück der origenistischen Theologie, der Gedanke eines Sündenfalls der Seele in der Präexistenz, war als häretisch verdammt, obwohl es innerhalb des origenistischen Systems zur Begründung der ausnahmslosen Allgemeinheit der Sünde in dieser Zeitlichkeit gedient hatte. Die Pelagianer, die die Erbsünde verwarfen und die, wenn auch selten realisierte Möglichkeit sündloser Vollkommenheit auf Erden annahmen, waren natürlich Creatianer, und Caelestius hatte nach dem ausdrücklichen Zeugnis des liber praedestinatus als erster gegen den Traducianismus geschrieben.[1]) Hieronymus hatte sich ausführlich über die Frage nach dem Ursprung der Seele in seiner Streitschrift gegen Johannes von Jerusalem geäußert. Diese war aber nach unserer oben ausgesprochenen Vermutung wegen der rasch folgenden Versöhnung mit Johannes damals nicht veröffentlicht worden. In dieser Schrift war Hieronymus, wenn auch nicht mit voller Entschiedenheit, so doch mit sichtlicher Zuneigung für den Creatianismus eingetreten. Wie dieser Creatianismus sich mit der Annahme der Erbsünde vereinen ließ, darüber hatte sich Hieronymus keine Sorge gemacht. Jetzt aber nach dem Auftreten des Pelagius war dies eine brennende Frage geworden. Das ganze Problem war von Hieronymus recht oberflächlich unter Heranziehung einiger Bibelstellen behandelt worden. In die Tiefen der theologischen Gedankenwelt hinabzutauchen ist ihm ja, wie Bardenhewer mit Recht bemerkt, immer versagt geblieben.[2])

Nun hatte sich anläßlich der pelagianischen Kontroverse der kaiserliche Kommissär Marcellinus, der das berühmte Religionsgespräch mit den Donatisten in Karthago 411 geleitet hatte, an Hieronymus um Lösung der schwierigen Frage gewandt. Die Antwort des Hieronymus an Marcellinus und

[1]) Liber praedestinatus I, 88 M. P. L. 53,618, s. Loofs, A. Pelagius, R. E.[3] XV, 758.

[2]) s. Rektoratsrede, München 1905, S. 20.

einen sonst nicht bekannten Anapsychias ist vor 413 geschrieben, da in diesem Jahre Marcellinus wegen angeblicher Teilnahme an einer Empörung von dem Feldherrn Marinus hingerichtet wurde. Das Schreiben ist inhaltleer. Hieronymus verwies die Adressaten auf seine Schriften gegen Rufin und empfahl ihnen seinen Freund Oceanus, der ihnen ihre Frage beantworten könne. Auch hätten sie ja in nächster Nähe den heiligen und gelehrten Bischof Augustin, der ihnen gewiß gern Auskunft geben würde.[1]) Marcellinus scheint diesem Rat des Hieronymus gefolgt zu sein, wie aus einem Briefe Augustins an ihn hervorgeht.[2]) Aber auch Augustin konnte hier nicht helfen. Das theologische Gedankensystem des großen afrikanischen Theologen, das im Verlauf seiner Kämpfe mit den verschiedenartigen Ketzern eine immer stärkere Geschlossenheit bekommen hatte, hatte gerade hier eine Lücke. Augustin war sich selbst nicht klar, ob er dem Creatianismus oder dem Traducianismus den Vorzug geben sollte. So wandte sich nun wieder Augustin, der die spekulative Begabung des Hieronymus weit überschätzte, an Hieronymus, der einer Erörterung der strittigen Frage hatte aus dem Wege gehen wollen.[3]) In dem umfangreichen Schreiben, das Orosius dem Hieronymus überbrachte, legte Augustin seine positiven Gedanken mit der ihm eigenen begrifflichen Schärfe dar. Er entwickelte ihm seine über das Wesen der Seele feststehende Überzeugung, daß die menschliche Seele unsterblich und unkörperlich sei, und daß die Seele nicht durch das Verschulden Gottes, sondern durch ihren eigenen freien Willen gesündigt hat, aber durch die Gnade Gottes in Jesus Christus, unserm Herrn, von der Sünde befreit wird. Hieronymus soll ihm nun die Frage beantworten, woher die menschliche Seele die Erbsünde, die zur Verdammnis führt, bekommen hat; denn daß die Erbsünde im ganzen Menschengeschlecht herrscht und auch bei den in frühester Kindheit sterbenden Kindern, wenn ihnen nicht durch das Sakrament der Taufe die Gnade Christi zugeeignet wird, zur Verdammnis führt, steht ihm fest.

---

[1]) Ep. 126, Vall. I, 942.
[2]) Ep. 143 Augustini ad Marcellinum ed. Maur.
[3]) Ep. 131, Vall. I, 991 ff.

Auch von Hieronymus setzte er voraus, daß er mit ihm in der Annahme der Erbsünde und ihren verhängnisvollen Wirkungen übereinstimme, und berief sich auf Stellen aus seiner Schrift gegen Jovinian und seinen Jonaskommentar. Nimmt man nach der creatianischen Theorie an, daß die einzelnen Seelen jedesmal von neuem für die einzelnen Menschen von Gott geschaffen werden, so weiß Augustin es nicht damit zu vereinen, warum die ungetauft sterbenden, neugeborenen Kinder, die doch noch keine Tatsünde begangen haben, verdammt werden. Gott aber verdamme doch keine Seele, von der er sieht, daß sie keine Sünde habe. Er will den Creatianismus nur annehmen, wenn ihm Hieronymus seine Vereinbarkeit mit der Erbsündenlehre nachweist, nach der die ungetauften Kinder wegen der ererbten Sünde der Verdammnis verfallen.

In dem zweiten gleichzeitig abgesandten Briefe des Augustin an Hieronymus bat er ihn um seine Meinung über das Wort des Jakobusbriefes Jak. 2, 10: Wer das ganze Gesetz erfüllt, in einem aber gefehlt hat, ist des ganzen schuldig geworden. Wie habe sich der Christ in Anbetracht dieses Schriftwortes zü dem stoischen Satze von der Gleichheit aller Sünden zu verhalten? Auf dieses Wort hatten sich jedenfalls Pelagius und seine Anhänger berufen, wenn auch Augustin im Briefe keinerlei Anspielungen auf Pelagius machte; denn Pelagius Gesamtanschauung wurzelt, wie Loofs mit Recht hervorhebt, im Intellektualismus der antiken Ethik, und Pelagius ist von der älteren, moralistisch-rationalistischen Popularphilosophie, insonderheit von der Stoa abhängig.[1] Nichts in diesen beiden Briefen des Augustin erinnert mehr an ihren früheren Streit, er vermeidet geflissentlich jeden Hinweis darauf und schließt mit der höchsten Anerkennung für die wissenschaftliche Tätigkeit des Hieronymus: Durch deine umfassende gelehrte Arbeit — so schreibt er ihm — hat die kirchliche Wissenschaft in der lateinischen Sprache mit Gottes Hilfe einen Aufschwung wie nie zuvor genommen.[2] Es war die wertvollste Anerkennung, die Hieronymus in einem langen

[1]) A. Pelagius, R. E.[3] XV, 756.

[2]) Ep. 132, 21, Vall. I, 1019.

Leben im Dienste der Wissenschaft geworden war; denn sie stammte aus der Feder des größten zeitgenössischen Theologen, der einst eine scharfe Auseinandersetzung mit ihm gehabt hatte.

Bevor aber Hieronymus sich zu einer Antwort auf die Briefe Augustins anschickte, hatte er bereits im Frühjahr 415 durch seinen Brief an einen gewissen Ctesiphon in den pelagianischen Streit eingegriffen. Dieser Ctesiphon scheint in Rom beheimatet gewesen zu sein und einer vornehmen Familie angehört zu haben, die in nahen und freundschaftlichen Beziehungen zu Pelagius stand.[1]) Hieronymus benutzte die Anfrage dieses vornehmen Mannes, um sich öffentlich über die neue Ketzerei auszusprechen, ohne allerdings Pelagius oder Caelestius dabei namhaft zu machen. Hieronymus griff vor allem den Satz des Pelagius an, daß der Mensch zur sündlosen Vollkommenheit gelangen könne. Bevor er sachlich zur Widerlegung schritt, suchte er aber die Lehre des Pelagius als eine Erneuerung alter Ketzerei zu erweisen. Nach dieser beliebten Methode war dann die Ketzerei schon gerichtet, ehe man sich auf eine inhaltliche Auseinandersetzung eingelassen hatte. Bei der historischen Verkuppelung des Pelagianismus mit älteren Ketzereien ist Hieronymus nicht gerade wählerisch vorgegangen. In vielen Punkten sind seine Kombinationen deshalb auch recht willkürlich, in anderen hat er aber nicht ohne Scharfsinn historische Zusammenhänge aufgedeckt. So ist es sein Verdienst, den Zusammenhang des Pelagianismus mit der moralistisch-intellektualistischen Popularphilosophie, vor allem mit der Stoa, erkannt zu haben; denn wie die Stoiker so lehrte Pelagius die Möglichkeit der Überwindung der Leidenschaften und die Erreichung der Sündlosigkeit für die Menschen.[2]) Aber völlig zu Unrecht stellte Hieronymus Pelagius mit den Manichäern zusammen, die von ihren Auserwählten behaupteten, daß sie von jeder Sünde frei sind und

---

[1]) Ep. 133, 13, Vall. I, 1036. Daß Ctesiphon sich in Rom befand, darf man aus dem in einigen Handschriften sich findenden Zusatz Urbicus erschließen, s. Vallarsi I, 1019, Anm. a.

[2]) Ep. 133, 1, Vall. I, 1020; Jeremiakommentar l. IV, prol., Vall. IV, 966.

auch, wenn sie wollen, nicht sündigen können. Und ebensowenig hatte Pelagius mit dem spanischen Ketzer Priscillian zu tun, der für sich Vollkommenheit und volle Erkenntnis in Anspruch nahm. Den Hauptschlag gegen die Pelagianer suchte aber Hieronymus zu führen, indem er den Pelagianismus als eine Fortsetzung der Origenistischen und Jovinianschen Irrlehre bezeichnete. Auch dies konnte nur auf künstliche Weise geschehen, da Origenes zwar wie Pelagius den freien Willen des Menschen betont, aber ebenso energisch entgegen der pelagianischen These, wie wir bereits hervorhoben, die ausnahmslose Sündhaftigkeit der Menschheit behauptet hatte. Hieronymus weiß auch nichts anderes aus Origenes beizubringen als den von Origenes zu Ps. 15, 7 ausgesprochenen Satz, daß der Christ zu einer solchen Herrschaft über sich selbst gelangen kann, daß er nicht mehr sündigt. Diesen Satz hatte dann der Origenist Evagrius Ponticus in seinem der Melania, der Freundin Rufins, gewidmeten Buch *περὶ ἀπαθείας* näher ausgeführt. Da nun dieses ketzerische Buch von Rufin ins Lateinische übersetzt worden war und mit der erlogenen Historia monachorum Rufins und mit dem von dem Pythagoräer Sextus verfaßten und von Rufin ebenfalls ins Lateinische übersetzten Buch in den Kreisen der Pelagianer weit verbreitet war, so bestand hier allerdings ein Zusammenhang, der sich nicht leugnen ließ. Entnahmen doch die Pelagianer dem Buch des Evagrius und den Sextussprüchen nach dem Zeugnis des Hieronymus Zitate zugunsten ihrer häretischen Meinungen.[1]) Es war etwas Wahres daran, wenn Hieronymus den Pelagianismus mit dem Origenismus in Beziehung setzte, da die Lehre des Pelagius von der Freiheit des menschlichen Willens aus der griechischen Popularphilosophie stammte und zum Gemeingute der gesamten griechischen Theologie, auch der des Origenes, geworden war. Aber irgend welche tiefere Begründung vermochte Hieronymus seiner These nicht zu geben. Ihm lag nur daran, Pelagius als Ketzer festzunageln, und dies

[1]) s. auch Jeremiakommentar l. I, prol., Vall. IV, 833; l. IV, prol. Vall. IV, 966, s. über das Buch des Pythagoräers Sextus, das Rufin fälschlich dem römischen Bischof Sixtus zugeschrieben hatte, Jeremiakommentar zu Jer. 22, 24, Vall. IV, 994.

tat er in der äußerlichsten Weise, indem er einfach Sätze des Pelagius mit irgendwie ähnlich lautenden Sätzen bereits als Ketzer verurteilter Theologen zusammenstellte.

Noch dürftiger als der Nachweis des historischen Zusammenhangs des Pelagianismus mit älteren Ketzereien ist der Versuch des Hieronymus, im Brief an Ctesiphon die pelagianische Irrlehre sachlich zu widerlegen. Mit wenigen Schriftzitaten, so erklärt er kühn, können alle Sätze der Ketzer und der Philosophen zurückgewiesen werden.[1]) Dann aber greift er nur einen Satz des Pelagius von der Möglichkeit sündloser Vollkommenheit heraus. Er hält dem Pelagius den Widerspruch vor, in den er sich verwickle, wenn er einmal nach seiner Annahme des freien Willens des Menschen diesem die Möglichkeit der Sündlosigkeit zuspreche und anderseits wieder die Erlangung dieser Sündlosigkeit nicht ohne die göttliche Gnade für möglich halte: Wenn einmal der Mensch von sich aus ohne Sünde sein kann, wozu ist die göttliche Gnade nötig? Wenn er aber ohne die göttliche Gnade nichts tun kann, wozu ist es nötig zu sagen, er kann, was er nicht kann.[2]) Hier hatte Hieronymus allerdings die Unklarheit in dem Pelagianischen Gedankensystem mit Scharfsinn aufgefunden. Und um zu beweisen, daß die Anhänger des Pelagius in diesem Punkte ein merkwürdig schwankendes Urteil bekunden, zitiert er aus den für uns verlorenen Definitiones des Caelestius einige besonders markante Sätze. Caelestius, der Schüler des Pelagius, richtiger der Lehrer und Führer des ganzen Heeres, wie ihn Hieronymus nennt, hatte in diesem Werke seinen Überzeugungen in stark zugespitzten, geradezu frivol klingenden Sätzen Ausdruck gegeben. Hört den Tempelschänder — so schreibt Hieronymus — wenn, sagt er, ich den Finger krümmen, die Hand bewegen, sitzen, stehen, wandeln, laufen, ausspucken, die Nase schnauben, ein Geschäft verrichten, den Urin lassen will, so sollte mir dazu immer die Hilfe Gottes nötig sein?[3]) Hieronymus folgerte aus diesen Äußerungen, daß die Pelagianer in der Tat den ganzen Akzent auf den freien Willen

---

[1]) Ep. 133, 2, Vall. I, 1021 ff.

[2]) Ep. 133, 8, Vall. I, 1030.

[3]) Ep. 133, 5—7, Vall. I, 1027 ff.

des Menschen und nicht auf die göttliche Hilfe bei der Erlangung der Sündlosigkeit legten. Er hält daher ihre Berufung auf die göttliche Gnade für ein heuchlerisches Geschwätz, wodurch sie die einfältigen Christen über ihre wahren Anschauungen täuschen wollten.

Seine eigene Position, die er der Pelagianischen gegenüberstellt, ist nicht die Augustins, sondern die des späteren Semipelagianismus. Hieronymus protestiert gegen die Anklage des Manichäismus, die die Pelagianer gegen ihre Gegner erhoben, und versichert, daß er den freien Willen des Menschen in keiner Weise leugne. Aber der freie Wille stützt sich auf die göttliche Hilfe und bedarf dieser Hilfe in den einzelnen Akten, so daß Hieronymus in diesem Sinn mit dem Apostel bekennt: Gott ist es, der in uns wirkt das Wollen und das Vollbringen. Wie in der Christologie und Eschatologie ist Hieronymus auch in der Gnadenlehre der genuine Vertreter des Vulgärkatholizismus seiner Zeit. Darin besteht seine dogmengeschichtliche Bedeutung. Am Schlusse fordert Hieronymus den Pelagius auf, ihm Beispiele von Gerechten, die nicht gesündigt haben, zu nennen. Er vermutet, daß Pelagius sich auf die in der heiligen Schrift als gerecht bezeichneten Männer und Frauen wie Zacharias, Elisabeth und die Könige Josaphat und Josia berufen werde und widerlegt dies im voraus damit, daß diese nicht sündlose, sondern besonders tugendhafte Menschen waren.

Welche Wirkung der Brief an Ctesiphon gehabt hat, können wir nur aus einem späteren Schreiben des Hieronymus an einen gewissen Apronius vermuten. Apronius hatte ihm den gänzlichen Verfall eines edlen Hauses mitgeteilt. Unter diesem Verfall ist wahrscheinlich der Abfall der einst von Hieronymus als tugendeifrig und heilig gepriesenen Familie des Ctesiphon zum Pelagianismus zu verstehen. In seinem Schreiben an Ctesiphon hatte er es bereits befürchtet, und dies scheint nun wirklich eingetreten zu sein. Welche Umstände die Schuld daran trugen, vermochte Hieronymus aus dem Brief des Apronius an ihn nicht zu erkennen, und auch der Überbringer des Briefes konnte ihm, wie er an Apronius schreibt, keine Auskunft darüber geben: Wir können

nur die gemeinschaftlichen Freunde bedauern und sie der Barmherzigkeit Christi befehlen, der allein mächtig und der Herr ist.[1])

Indessen war es in Palästina in der Sache des Pelagius zu synodalen Verhandlungen gekommen. Da Pelagius in seinem 414 verfaßten und bis auf wenige Fragmente verlorenen Buch de natura sich, wie es scheint, auf frühere Äußerungen Augustins berufen hatte, und die abendländischen Pelagianer sich der Übereinstimmung mit dem Orient rühmten, suchte Augustin dem durch den nach Palästina entsandten Orosius entgegenzuwirken. Auf einer Diözesansynode vom 30. Juli 415 zu Jerusalem wurde Pelagius deshalb von Orosius der Ketzerei angeklagt. Orosius war aber nur des Lateinischen mächtig und scheint noch dazu sehr ungeschickt operiert zu haben. So wurde Pelagius von der Synode, deren Vorsitzender der ihm befreundete Bischof Johannes von Jerusalem war, freigesprochen. Pelagius hatte sich, da er auch die griechische Sprache beherrschte, mit großer Gewandtheit verteidigt, indem er in nicht ganz ehrlicher Weise die Verantwortlichkeit für die Äußerungen seines energischen und leidenschaftlichen Schülers Caelestius ablehnte und seine volle Übereinstimmung mit den Meinungen der griechischen Väter betonte. Eine Klageschrift zweier abgesetzter abendländischer Bischöfe, Lazarus von Aix und Heros von Arles, die in Palästina, vielleicht im Kloster zu Bethlehem bei Hieronymus weilten, führte aber am 20. Dezember 415 zu einer abermaligen Verhandlung auf dem Konzil zu Diospolis. Orosius hatte inzwischen in einer Schrift die für ihn wenig rühmlichen Verhandlungen auf der Synode zu Jerusalem geschildert und in dieser Schrift, wie es scheint nicht ohne Hilfe des Hieronymus, den Pelagianismus als Erneuerung der origenistischen Ketzerei zu erweisen gesucht.[2])

Bevor aber die Synode von Diospolis zusammentrat, schrieb Hieronymus auf dringende Bitten seiner Freunde eine ausführliche Widerlegungsschrift, den Dialog gegen die

---

[1]) Ep. 139, Vall. I, 1042.

[2]) Orosius, liber apologeticus de arbitrii libertate C. S. E. L. V, 601 ff. ed. Zangemeister, Wien 1882.

Pelagianer.[1]) Im Prolog zu diesem Dialog bezeichnete er die Pelagianische Ketzerei, wie in seinem Schreiben an Ctesiphon und in seinem Jeremiakommentar als eine dem Stoizismus und Origenismus verwandte Ketzerei. Neben Mani, Priscillian, Evagrius, Jovinian und Rufin nennt er hier noch den Origenisten Palladius als einen Vorläufer dieser Ketzerei jedenfalls, weil Palladius in seiner Historia Lausiaca den Eremiten Ammon und seine Gattin als solche gepriesen hatte, die den Zustand völliger Leidenschaftslosigkeit schon auf Erden erreicht hätten.[2]) Der Dialog selbst behandelt in recht weitschweifiger Weise dieselben Sätze, die Hieronymus bereits in seinem Brief an Ctesiphon zum Gegenstand seiner Polemik gemacht hatte. Es sind die beiden Sätze, die er hier so formuliert, ob der Mensch ohne Sünde leben könne, wenn ihn die göttliche Gnade unterstütze, und ob die göttlichen Gebote für die Menschen leicht erfüllbar seien.[3]) Die Beweisführung des Hieronymus wird man, abgesehen von den häufigen Wiederholungen und dem planlosen, des rechten Fortschritts entbehrenden Ganges der Dialoge,[4]) nicht ungeschickt nennen dürfen. Er führt aus, daß Hiob, Zacharias und Elisabeth, wenn sie von der Schrift als Gerechte bezeichnet werden, doch damit nicht als sündlos Vollkommene angesehen werden, da die Heilige Schrift von jedem dieser Gerechten Sünden, Verstöße gegen den Willen Gottes, berichtet. Wie die körperlichen Fähigkeiten der Menschen verschieden sind, und niemand alle Fähigkeiten zugleich besitzt, so sind die Tugenden der Menschen verschieden, aber keiner ist in allen vollkommen. Mit zahlreichen Schriftworten führt er den Beweis, daß nach der Heiligen Schrift kein Mensch im absoluten Sinne sündlos sei. Es ist bezeichnend, daß Hieronymus hier nicht einmal die Mutter des Herrn, Maria, ausdrücklich von der allgemeinen Sündhaftigkeit ausnimmt.[5]) Gott allein ist sündlos, und seine

---

[1]) Dialogus contra Pelagianos, prol., Vall. II, 679 ff.

[2]) Palladius, Historia Lausiaca c. 8, ed. Butler, Cambridge 1904, S. 26.

[3]) Dialogus contra Pelagianos l. I und l. II, Vall. II, 683 ff.

[4]) Zöckler S. 428.

[5]) Dial. I, 16, Vall. II, 698.

Gnade muß in uns alles Gute wirken, das Wollen und Vollbringen, da die völlige Gesetzeserfüllung für das natürliche Vermögen des Menschen unmöglich sei.[1]) Aber trotz aller Versuche, den Graben zwischen sich und Pelagius möglichst zu vertiefen, kommt Hieronymus immer wieder auf den vulgär-katholischen, später sogenannten semipelagianischen Standpunkt zurück. Wir erkennen, so schreibt er, daß es nicht allein in unserer Macht steht zu tun, was wir wollen, sondern auch in der Barmherzigkeit Gottes, wenn er unseren Willen unterstützt.[2]) Gott krönt in uns, was er selbst getan hat, d. h. unseren Willen, der alles darbrachte, was er konnte, unsere Anstrengung, die danach rang, daß er es tat, und unsere Demut, die immer nach der Hilfe Gottes ausschaute.[3])

Am interessantesten ist das dritte Buch der Dialoge, in dem Hieronymus auf die im Brief an Ctesiphon noch nicht berührten Fragen nach der Prädestination und nach der Notwendigkeit der Kindertaufe eingeht. Was den ersten Punkt betrifft, so wird es deutlich, daß Hieronymus von einer vom Vorherwissen des menschlichen Tuns unabhängigen Prädestination Gottes nichts wissen will. Augustin hatte allerdings seine Prädestinationslehre in ihrer ganzen Schärfe erst im Kampfe mit Pelagius ausgeprägt, Hieronymus verharrte auch jetzt auf dem vulgär-katholischen Standpunkt, den er früher vertreten hatte: Die göttliche Präscienz — so schreibt er — übt keinerlei prädeterminierende oder unfreimachende Wirkung auf unser sittliches Handeln. Gott richtet über das Gegenwärtige und nicht das Zukünftige. Er verdammt nicht auf Grund des Vorherwissens den, von dem er weiß, daß er ein solcher werden werde, der ihm später mißfällt, sondern er ist von so großer Güte und von so unauslöschlichem Erbarmen, daß er den auswählt, den er jetzt als gut erkennt, und von dem er weiß, daß er böse sein werde, aber sich später wieder bekehren und Buße tun kann.[4])

---

[1]) Dial. II, 5—30, Vall. II, 733 ff.

[2]) Dial. II, 6, Vall. II, 735.

[3]) Dial. III, 6, Vall. II, 773, s. auch Loofs, Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle 1906, S. 435.

[4]) Dial. III, 6, Vall. II, 774.

Die Kindertaufe begründete aber Hieronymus damit, daß die Kinder, obwohl sie nicht in der Weise Adams gesündigt haben, getauft werden müßten, weil ihnen die Schuld ihrer Eltern zugerechnet werde und diese auch an den Kindern durch die Taufe gesühnt werden müsse. Hier hat Hieronymus unter dem Einflusse Augustins, auf dessen antipelagianische Schriften, vor allem de baptismo parvulorum, er sich ausdrücklich beruft, eine Entwicklung durchgemacht. Gewiß hatte Hieronymus vor Ausbruch des Pelagianischen Streites öfter von der Allgemeinheit des menschlichen Sündenverderbens gesprochen, und Augustin hatte diese Äußerungen im Sinne seiner Auffassung der Erbsünde gedeutet.[1]) Von einer eigentlichen Vererbung der Sünde und Schuld, wie es Hieronymus hier in diesen Dialogen tut, hatte er bisher nie Zeugnis abgelegt. Sie war auch bei seinem Creatianismus geradezu ausgeschlossen.[2]) Wenn er auch den Begriff der Erbsünde in den Dialogen gegen die Pelagianer nicht gründlich entwickelte, dazu war er nicht imstande, so nahm er doch jetzt wie Augustin eine Erbschuld an, die durch die Taufe gesühnt werden müsse.

Augustin aber, dem die Unterstützung des in aller Welt hochgeachteten Mannes von großem Wert im Kampfe gegen den Pelagianismus war, pries die Dialoge des Hieronymus als ein Werk von wunderbarer und eines solchen Glaubens würdiger Schönheit.[3]) Und gewiß zeigen die Dialoge die dem Hieronymus eigene Formgewandtheit. Wie in seiner ältesten Streitschrift, dem Dialog gegen die Luciferianer, hatte Hieronymus in dieser seiner Streitschrift gegen die Pelagianer, die seine letzte sein sollte, die Form des Dialogs gewählt. Die Rolle des Katholiken hatte er dem Atticus, die des Pelagianers dem Critobulus zugeteilt, um auf diese Weise, wie er im Prolog sagt, beide Parteien zu ihrem Recht kommen zu lassen.[4]) Es ist auch nicht zu verkennen, daß Hieronymus hier im Vergleich mit den Streitschriften des Origenistischen

---

[1]) Ep. 131, 6, Vall. I, 995.

[2]) Zöckler S. 421.

[3]) Opus imperfectum contra Julianum l. IV, 88.

[4]) Dial. prol., Vall. II, 680.

Streits und mit denen gegen Helvidius, Jovinian und Vigilantius sich eines würdigeren Tones befleißigt. Aber in das Lob, das Brochet[1]) dieser Streitschrift des Hieronymus als einer alle Gehässigkeiten vermeidenden, ruhigen und sachlichen Widerlegung des Pelagius spendet, vermag ich nicht einzustimmen. Die sachliche Auseinandersetzung mit Pelagius ist oft oberflächlich. Und während Augustin bei seiner Bekämpfung der Irrlehre wenigstens in den ersten Stadien des Streites bis zu seiner Schrift de gestis Pelagii im Jahre 417 die Person des Pelagius in keiner Weise angegriffen hatte, konnte es Hieronymus auch in den Dialogen nicht lassen, obwohl er Pelagius zwar nie namentlich nennt, gegen seinen Gegner die bösartigsten Beschuldigungen zu erheben, und, wie er es mit allen seinen Gegnern gemacht hatte, seine Motive zu verdächtigen. So wirft er ihm z. B. ganz ohne Grund vor, daß er sich selbst für sündlos halte, weil er die mögliche Sündlosigkeit des Menschen behauptet hatte: Du inmitten des Volkes und einer aus dem Volk — Pelagius war nämlich Laie — glaubst rein zu sein.[2]) Du, der du dich im Katonischen Stolz aufbläst und mit den Schultern des Milo rühmst, mit welcher Kühnheit, Sünder, nimmst du den Namen des Lehrers an? Oder, wenn du gerecht bist und dich nur aus Demut als Sünder bezeichnest, so bewundern wir und freuen wir uns an dir allein zu besitzen, was wir weder an den Patriarchen, Propheten und Aposteln hatten.[3]) Hieronymus verspottete ihn als hochmütigen Pharisäer, weil er der Juliana, der Mutter der Nonne Demetrias, in einem für uns verlorenen Briefe geschrieben hatte: Jener erhebt verdienstlich die Hände zu Gott, jener bringt Gebete mit gutem Gewissen dar, der sagen kann: du weißt, Herr, wie heilig und unschuldig, wie rein von Betrug, Unrecht und Raube die Hände sind, die ich zu dir erhebe, wie gerecht, unbefleckt und rein von Lüge die Lippen sind, mit denen ich dir Gebete darbringe, daß du dich meiner erbarmst. Er wirft ihm niedrige Schmeichelei vor, weil er Juliana geschrieben hatte: O du überglückliche, o du

[1]) S. 470.
[2]) Dial. II, 25, Vall. II, 761.
[3]) Dial. I, 28, Vall. II, 712.

selige, wenn die Gerechtigkeit, von der man glaubt, daß sie nur im Himmel ist, bei dir allein auf Erden gefunden wird.[1]) Hieronymus vergaß dabei ganz, daß er selbst sich nicht gescheut hatte, der Proba, der Großmutter der Demetrias, und ihrer Mutter Juliana ähnlich grobe Schmeicheleien zu sagen.[2]) Die unleidliche Manier des Hieronymus, seinen Gegner persönlich verächtlich zu machen, die seiner gesamten Polemik eigentümlich ist, hat er also auch hier in diesem seinem letzten Werke nicht zu vermeiden vermocht. Wertvoll ist seine Streitschrift vor allem durch die zahlreichen Zitate, die er aus dem für uns verlorenen Werke des Pelagius eclogarum ex divinis scripturis liber unus bringt; denn dieses Werk ist eine, wie mir scheint, noch nicht hinreichend ausgeschöpfte Quelle für das Gedankensystem des Pelagius und seines eigentümlich rationalistischen Moralismus.[3])

Im Dezember 415 tagte unter dem Vorsitz des Bischofs Eulogius von Caesarea zu Diospolis, dem alten Lydda, die zweite Synode, die sich mit Pelagius beschäftigte. Die 14 Synodalen, die an dieser Synode teilnahmen, traten aber dem Urteil des Hieronymus über Pelagius nicht bei. Pelagius wußte seine Sache abermals mit Geschick zu führen, er lehnte die Identifizierung mit Caelestius ab, indem er auch hier nicht ganz ehrlich, wie es scheint, seine Meinung bekannte. Da die Orientalen die ganze Fragestellung nicht begriffen, gaben sie sich mit der Formel des Pelagius zufrieden, daß der Mensch mit Gottes Hilfe ohne Sünde sein könne. Als dann Pelagius noch ausdrücklich seine Rechtgläubigkeit in der Trinitätslehre versicherte, bezeugte ihm das Konzil seine Orthodoxie. Hieronymus aber jammerte über jene erbärmliche Synode zu Diospolis, auf der Pelagius alle Behauptungen abgeleugnet hätte, zu denen er sich in seinen Werken bekannt habe.[4])

Orosius kehrte Anfang 416 zu Augustin zurück, und Hieronymus gab ihm einen kurzen Brief an Augustin mit, in dem er sich entschuldigte, daß er auf seine beiden Anfragen betreffs des

---

[1]) Dial. III, 14 u. 16, Vall. II, 784, 787.

[2]) Ep. 130, 7, Vall. I, 977.

[3]) Dial. l. I, 25—34, Vall. II, 707 ff.

[4]) Ep. 143, 2, Vall. I, 1061.

Creatianismus und der Gleichheit aller Sünden augenblicklich nicht zu antworten vermöge, da er durch die Streitigkeiten mit den Pelagianern zu sehr in Anspruch genommen sei. Dies war jedoch gewiß nicht der Hauptgrund, warum er nicht antwortete. Er wußte keine Antwort auf die Frage Augustins, wie sich die Annahme der Erbsünde mit dem Creatianismus vereinigen lasse. Sein Nichtwissen aber einzugestehen, war er zu eitel. So lobte er denn die Briefe Augustins als Bücher voll von Gelehrsamkeit und vom höchsten Glanze der Beredsamkeit strahlend. Er fände nichts Tadelnswertes darin. Was sich sagen ließ, so schreibt er, hast du mit hohem Scharfsinn aus den Quellen der heiligen Schriften geschöpft und erörtert.[1]) Hieronymus teilte gleichzeitig Augustin mit, daß er seiner in den Dialogen gegen die Pelagianer, die er neulich herausgegeben habe, lobend Erwähnung getan habe. Endlich scheint aber Hieronymus einer Antwort auf die Anfragen Augustins aus dem Wege gehen zu wollen, weil er sich der zwischen ihm und Augustin in der Gnadenlehre bestehenden Differenzen bewußt geworden war. Er fürchtete, daß diese von den gemeinsamen Gegnern ausgenutzt würden, falls er sie öffentlich in einem Brief an Augustin aussprach. So schreibt er ihm: Wenn indessen unsere Neider und vorzüglich die Ketzer uns verschiedener Meinung sehen, so werden sie die Verleumdung aufbringen, es komme dies vom alten Groll des Herzens. Bei mir aber steht es fest, dich zu lieben, dich hoch zu achten, dich zu bewundern und deine Worte wie meine eigenen zu verteidigen.[2]) Hieronymus will nicht wieder mit Augustin in eine Diskussion ihrer verschiedenen Meinungen eintreten, sondern die verderblichste Ketzerei, die immer Buße heuchelt, um in den Kirchen lehren zu können, in Gemeinschaft mit Augustin in der Kirche niederkämpfen. Dem Wunsch Augustins um Zusendung seiner Übersetzung des alten Testaments nach den LXX vermag er nicht nachzukommen, einmal weil er augenblicklich keine lateinischen Abschreiber zur Verfügung hat, dann aber auch, weil er durch den Diebstahl eines Ge-

[1]) Ep. 134, 1, Vall. I, 1037.
[2]) Ep. 134, 1, Vall. I, 1037.

wissen den größten Teil der früheren Arbeit verloren hat.[1]) Am Schlusse des Briefes empfiehlt er noch Augustin seine heiligen und ehrwürdigen Töchter, Eustochium und die jüngere Paula, die jetzt im Kloster zu Bethlehem weilt.

Kurz nach der Abreise des Orosius sah sich der greise Hieronymus, der den Haß der Pelagianer in seiner Streitschrift durch seine bissigen Angriffe auf ihren Führer heraufbeschworen hatte, einem tätlichen Angriffe ausgesetzt. Fanatische Anhänger des Pelagius, eine Rotte von Mönchen, überfielen die Bethlehemitischen Klöster. Die Insassen derselben, Mönche und Nonnen, wurden getötet, ein Diakon hingemordet und die Gebäude der Klöster in Brand gesteckt. Hieronymus konnte sich nur durch eilige Flucht in einen festen Turm retten.[2]) Raub, Mord, Brandstiftung, jedes Verbrechen, so schrieb Papst Innocenz an Johannes von Jerusalem, haben die edlen und heiligen Jungfrauen Eustochium und Paula, als vom Teufel in ihrer Kirche vollführt, beklagt.[3]) Daß Pelagius selbst seine Anhänger zu diesem brutalen Vorgehen angestiftet habe, ist sehr unwahrscheinlich, da Innocenz ausdrücklich erklärt, daß Eustochium und Paula ihm den Namen des Anstifters und den Anlaß verschwiegen haben.[4]) Auch Hieronymus nennt ihn nicht. Wo er gelegentlich dieses Überfalles gedenkt, macht er keine Angabe über den Anstifter: Uns schien es besser den Ort, als die Wahrheit des Glaubens aufzugeben, die Annehmlichkeiten der Gebäude und der Wohnung zu verlieren, als uns durch die Gemeinschaft mit den Ketzern zu beflecken.[5]) Jedenfalls hatte aber der Bischof Johannes von Jerusalem, wenn auch seine Hand nicht direkt im Spiele, so doch die Fanatiker der Pelagianischen Partei gewähren lassen. Er erschien selbst schwer kompromittiert. Hieronymus wandte sich deshalb an den Bischof Aurelius von Carthago, den Freund Augustins, um den Papst Innocenz von dem Geschehenen Mitteilung zu machen und zum Einschreiten gegen

---

[1]) Ep. 134, Nachschrift, Vall. I, 1037.

[2]) Augustinus, de gestis Pelagii X, 227 ed. Maur.

[3]) Ep. 137, Vall. I, 1040.

[4]) Ep. 137, Vall. I, 1040.

[5]) Ep. 138, Vall. I, 1041.

Johannes von Jerusalem zu veranlassen. Der kraftvolle Papst Innocenz I., der die höchsten Vorstellungen von der Würde und den Aufgaben eines Nachfolgers Petri hegte, ließ sich natürlich die Gelegenheit nicht entgehen, auch im Orient die päpstlichen Rechte geltend zu machen. Durch den Bischof Aurelius von Carthago sandte er Hieronymus, dem einflußreichen Vertreter der päpstlichen Prärogativen im Orient, einen Trostbrief.[1]) Innocenz tröstete Hieronymus über das erlittene Unrecht, belobte ihn wegen seines standhaften Glaubens und wegen seiner Inanspruchnahme des heiligen Stuhles. Er erklärte dann aber, daß er, da ihm der Name des Übeltäters nicht genannt und der Anlaß zu dem Verbrechen nicht näher bezeichnet sei, nichts weiter tun könne, als ihm sein Beileid aussprechen. Gleichzeitig kündigte er ihm in dem mit bureaukratischer Kälte und päpstlichem Selbstbewußtsein abgefaßten Schreiben an, daß er dem Bischof Johannes von Jerusalem geschrieben habe, in der ihm anvertrauten Kirche darauf zu achten, daß nicht wieder etwas derartiges vorkomme.[2]) Sehr ernst und streng las Innocenz seinem jerusalemischen Kollegen in dem an ihn gerichteten Brief den Text. Er warf ihm nicht nur vor, daß er nicht vorgesorgt habe, daß derartige Dinge nicht vorkommen konnten, sondern daß er sich der Opfer jenes brutalen Racheaktes nicht angenommen habe. Wo war deine Hilfeleistung oder dein Trost, als der Vorfall passiert war, da Eustochium und Paula sagen, daß sie sich für die Zukunft noch mehr fürchten, als über das erlittene Unrecht klagen?[3]) Er schließt mit den drohenden Worten: Wache eifrig, daß das, was uns mehr als Vermutung, denn als offene Anklage berichtet ist, korrigiert und abgestellt werde.

Ob Johannes, der bereits am 10. Januar 417 starb, den Brief des römischen Bischofs, der vermutlich Anfang 417 geschrieben ist, noch erhalten hat, oder ob der Brief erst nach dem Tode des Johannes in Jerusalem eintraf, darüber haben

[1]) Ep. 135 Innocentii ad Aurelium und ep. 136 Innocentii ad Hieronymum, Vall. I, 1038.

[2]) Ep. 136, Vall. I, 1039.

[3]) Ep. 137, Vall. I, 1040.

wir keinen sicheren Anhalt. Als aber Hieronymus von den beiden 416 gehaltenen afrikanischen Synoden zu Karthago und Mileve Kunde erhielt, auf denen Pelagius und Caelestius als die Urheber einer verdammungswürdigen Ketzerei verurteilt waren, beglückwünschte er frohlockend Augustin zu diesem Siege: Ich habe zwar zu allen Zeiten deine Heiligkeit mit geziemender Ehrbezeugung verehrt und den in dir wohnenden Herren und Erlöser geliebt, aber jetzt fügen wir, wenn es möglich ist, zu dem gehäuften Maße noch etwas hinzu und machen es ganz voll, indem wir ohne Erwähnung deines Namens keine Stunde verstreichen lassen. Heil deiner Tapferkeit; auf dem ganzen Erdkreis wirst du gefeiert, die Katholiken verehren dich und achten dich hoch als den Neubegründer des alten Glaubens.[1]) Allerdings — so schreibt er Augustin — hat die Ketzerei noch in meiner Umgebung einflußreiche Gönner, die, wenn sie auch die Ketzerei nicht mehr öffentlich predigen dürfen, ihr im geheimen zugetan sind. Das eroberte Jerusalem wird von Nebukadnezar noch festgehalten und will die Ratschläge des Jeremias nicht hören. Es verlangt lieber nach Ägypten, um in Taphnes zu sterben oder in ewiger Sklaverei dort zugrunde zu gehen. Wen Hieronymus hier meint, ob Pelagius selbst oder einen anderen Führer der Partei — Johannes von Jerusalem, an den man zunächst denken könnte, war bereits tot — wissen wir nicht.[2]) Jedenfalls war dem Pelagius nach dem Tode des ihm befreundeten Bischofs Johannes von Jerusalem und dem Briefe des Papstes Innocenz an diesen auch in Jerusalem der Boden zu heiß geworden. Er verließ, wie Marius Mercator, der Historiker des Pelagianischen Streites, berichtet, Palästina und verschwindet für uns.[3]) Triumphierend verkündigt dies Hieronymus dem ihm aus dem Streit mit Vigilantius befreundeten Priester Riparius: Du mögest wissen, daß Catilina in dieser Provinz durch keine menschliche Hilfe, sondern allein durch den Willen Christi vertrieben ist, aber nicht allein aus Jerusalem,

---

[1]) Ep. 141, Vall. I, 1059.

[2]) Ep. 142, Vall. I, 1060.

[3]) Commonitorium l. III, 5, M. P. L. 58, 100: a sanctis Hierosolymorum locis est deturbatus.

sondern auch aus dem Gebiet Palästinas.[1]) Allerdings mußte er auch in diesem Briefe noch darüber klagen, daß der Pelagianismus noch immer in Palästina nicht ausgerottet ist: Wir müssen sehr darüber trauern, daß mit Lentulus — wer mit diesem Mann gemeint ist, bleibt dunkel — viele Genossen der Verschwörung zurückgeblieben sind, die in Joppe sich aufhalten.[2]) Noch klingt die Erinnerung an die furchtbaren Erlebnisse, die hinter ihm liegen, nach: Ich denke, ihr wißt, was wir erduldet haben, und wie die erhobene Hand Christi unsere Gegner niedergeschlagen hat,[3]) aber der Friede ist wieder eingekehrt. Und den Apronius ladet Hieronymus mit den Worten ein: Hier ist jetzt alles ruhig. Obwohl sie das Gift noch nicht aus den Herzen verloren haben, wagen sie doch nicht, ihren gotteslästerlichen Mund zu öffnen, sondern sind wie taube Nattern, die ihre Ohren verstopfen. Unser Haus ist zwar hinsichtlich der irdischen Schätze durch die Verfolgungen der Ketzer von Grund aus zerstört — vielleicht war die reiche Bibliothek des Hieronymus damals in Flammen aufgegangen —, aber durch die Barmherzigkeit Christi an geistlichen Reichtümern voll. Es ist ja besser, nur Brot zu essen, als den Glauben zu verlieren.[4])

Lange sollte sich der greise Kämpfer nicht des Friedens freuen dürfen. Eusebius von Cremona, sein alter Freund und Kampfgenosse aus dem Origenistischen Streit, überbrachte ihm die für uns verlorene Gegenschrift eines pelagianisch gesinnten Diakons Annianus von Celeda gegen seine Dialoge, und Augustin und Alypius mahnten ihn zu einer Widerlegungsschrift. Auch der berühmte Exeget der antiochenischen Theologenschule, der Bischof Theodor von Mopsuestia, mischte sich in den Pelagianischen Streit und schrieb gegen Hieronymus eine uns nur aus wenigen Fragmenten bekannte Schrift: Gegen die, welche sagen, daß der Mensch von Natur

---

[1]) Ep. 138, 1, Vall. I, 1041. Daß mit Catilina hier kein anderer als Pelagius gemeint ist, halte ich für sicher.

[2]) Ep. 138, Vall. I, 1041.

[3]) Ep. 138, Vall. I, 1041; ep. 139, Vall. I, 1042.

[4]) Ep. 139, Vall. I, 1042.

und nicht aus freiem Willen sündige. In dieser Schrift bekämpfte er die Augustinische Erbsündenlehre, als deren Vertreter er Hieronymus im Orient ansah, als Manichäismus. Er verspottete Hieronymus unter dem Namen Aram wegen seiner Übersetzung des alten Testaments aus dem Hebräischen, sowie wegen des angeblich von ihm erdichteten fünften Evangeliums, das er in der Bibliothek zu Caesarea entdeckt habe. Theodor von Mopsuestia meinte natürlich das Hebräerevangelium.[1]) Da Hieronymus dieser Streitschrift Theodors in keinem seiner Briefe gedenkt, so hat er vermutlich keine Kunde mehr von ihr erhalten. In dem letzten Briefe aber, den wir von seiner Hand besitzen, und der an Augustin und Alypius gerichtet ist, verspricht Hieronymus dem Diakon Annianus zu antworten: Wenn der Herr mir das Leben schenkt, und wir Schreiber erlangen können, werden wir einige wenige Nächte dazu verwenden, um ihm zu antworten, nicht um die Ketzerei als erstorben zu erweisen, sondern um den Unverstand und die Gotteslästerung mit unsern Worten zu widerlegen. Besser freilich wäre es, dies würde durch eure Heiligkeit geschehen, damit wir nicht gezwungen wären, gegen den Ketzer unsere eigenen Schriften zu loben.[2])

Dieser Wunsch des noch immer kampfeslustigen Greises ist nicht in Erfüllung gegangen. Er wurde abgerufen, ehe er seinen Entschluß ausführen konnte. Hieronymus hatte noch den tiefen Schmerz gehabt, daß seine heißgeliebte Eustochium, seine treueste Schülerin, vor ihm heimgegangen war. In seinem letzten Brief an Augustin spricht er von der tiefen Betrübnis, die ihm durch den Heimgang der heiligen und ehrwürdigen Tochter Eustochium bereitet worden sei und ihn zeitweilig gegen alles teilnahmlos gemacht habe.[3])

Aus demselben Brief erfahren wir, daß die Kinder und die Enkelin der einst von ihm gerühmten und dann so heftig

---

[1]) Die Fragmente der Schrift des Theodor finden sich bei Marius Mercator, Vall. II, 793–800, und ein Inhaltsverzeichnis der noch Photius bekannten Schrift ist abgedruckt Bibl. cod. c. 177, S. 121 ff. ed. Bekker, vgl. Müller A. Theodor von Mopsvestia R. E.[2] XV, 398.

[2]) Ep. 143, 2, Vall. I, 1061.

[3]) Ep. 143, 2, Vall. I, 1062.

geschmähten Melania, der Freundin Rufins,[1]) Albina, ihr Gatte Pinianus und ihre Tochter, die jüngere Melania, sich aus Italien nach Bethlehem geflüchtet haben und bei Hieronymus weilen. Hieronymus beglückwünscht noch einmal in begeisterten Worten Augustin zu seinem Triumph über die Ketzerei des Caelestius, aber die Vereinsamung des Greises spricht doch aus seinen Worten, in denen er Augustin inständig bittet, sich der Enkelin seiner Freundin Paula und der Nichte seiner treuen Eustochium, Paula der jüngeren, die jämmerlich darum fleht, anzunehmen.[2])

Fast vierzig Jahre hatte Hieronymus in der innigsten Geistesgemeinschaft mit Eustochium gelebt. Ihr Tod hatte ihm die letzte Freundin aus früheren Jahren geraubt. Nicht mehr lange hat Hieronymus Eustochium zu überleben vermocht. Wir wissen nichts näheres über sein Lebensende. Augustin wußte noch nichts von dem Tod des Hieronymus, als er 420 an Optatus von Mileve schrieb. Er hoffte noch immer von Hieronymus eine Antwort auf seine Anfrage über den Ursprung der Seelen zu erhalten.[3]) Er hat vergeblich auf diese Antwort gewartet. Am 30. September 420 war Hieronymus nach dem Chronicon Prospers gestorben.[4])

Fast das 80. Lebensjahr hatte Hieronymus erreicht, als der Tod dem bis zuletzt tätigen Gelehrten die Feder aus der Hand nahm. Seine letzten Schriften und Briefe zeigen noch keine Abnahme seiner Geisteskräfte. Das Leben des Hieronymus war ein langes, aber kein inhaltsleeres. Es ist reich an Arbeit und Kämpfen gewesen. Sein Charakter ist nicht frei von häßlichen und unsympathischen Zügen, die uns vor allem in den Streitigkeiten mit seinen verschiedenen Gegnern entgegentreten. Wir glauben, sie nicht bemäntelt zu haben. Aber was ihn zu diesen Kämpfen trieb und in leidenschaftlicher Heftigkeit fortriß, war doch nicht nur persönliche Eitelkeit und Rechthaberei, sondern der ehrliche Eifer für das als höchstes erkannte christliche Virginitätsideal und für die Ortho-

---

[1]) Ep. 133, 3, Vall. I, 1023.

[2]) Ep. 143, 2, Vall. I, 1062.

[3]) Ep. 144, 1, Augustini ad Optatum, Vall. I, 1063.

[4]) Prosper, Chronicon ed. Mommsen Chron. min. I, 469.

doxie. Durch sein größtes wissenschaftliches Lebenswerk aber, durch die Vulgata, hat sich Hieronymus um die abendländische Kirche ein unbestreitbares Verdienst erworben und verdient es, neben Augustin als ihr gelehrtester Kirchenvater gefeiert zu werden.

Register.

1. Namenregister.

Abigaus I, 81; II, 238.
Ablavius I, 45.
Acacius (von Caesarea) I, 168, 234; III, 228.
Acholius I, 198.
Aelia Flacilla II, 240.
Aemilius Asper I, 115.
Aemona, Jungfrauenkonvent zu, I, 164.
Aerius III, 105.
Agatho III, 54.
Ageruchia I, 87; III, 248 ff.
Alapion II, 88.
Alarich III, 195, 197.
Albina I, 226, 229, 239, 298; II, 25.
Albina (Tochter der Melania) III, 86.
Albinus III, 98.
Alethius III, 230.
Alexander (gallischer Mönch) I, 5, 87; III, 102, 227.
Alexander (Valentinianer) II, 25.
Algasia I, 87; III, 229 ff.
Alypius (von Tagaste) I, 52, 82, 96; III, 115, 254, 277.
Amabilis I, 66; II, 218, 220; III, 178.
Amandus I, 79; II, 232 ff.
Amathas I, 161.
Ambrosius (von Mailand) I, 1, 10, 63, 197 f., 262; II, 64, 75 ff., 79, 148, 167 ff., 195, 212; III, 45, 68, 86, 106, 206.
Ambrosius (Freund des Origenes) II, 140.
Ambrosius (Freund des Paulinus von Nola) II, 225.
Ammianus Marcellinus I, 47, 193.
Ammonius (von Alexandrien) I, 218.
Ammonius (Origenist) III, 54.
Amphilochius (von Ikonium) II, 137.
Anapsychias I, 92; III, 261.
Anastasius (römischer Bischof) I, 70; III, 54, 56 ff., 61, 80, 84.
Anatolius III, 235.
Anicius Probus I, 71.
Annianus (von Celeda) III, 277 ff.
Antonius (ägyptischer Mönchsvater) I, 48, 158, 161, 226; II, 228.
Antonius (dalmatinischer Mönch) I, 54, 164.
Appeles II, 29.
Apodemius I, 87.
Apollinaris (von Laodicea) I, 43, 150, 170, 199; II, 20, 25, 30, 37 ff., 52, 132, 165, 234, 245 ff.; III, 44, 90, 104, 146, 165, 182, 186, 202, 228.
Apollinaristen I, 198 f., III, 37.
Apronianus III, 33, 58, 69.
Apronius I, 95; III, 266.
Aquila s. Sachregister.
Aquilius Severus II, 140.
Arcadius (Kaiser) I, 71, 85, 88 II, 240; III, 61, 159, 194.

Archelaus III, 12.
Aristenaete II, 88.
Aristenaetus I, 52.
Arius II, 257; III, 105, 234.
Arnobius II, 140.
Arsenius II, 15.
Artemia III, 244.
Artotyriten II, 28.
Asella I, 57 f., 227, 266 ff., 296, 298.
Asterius (Subdiakon) I, 84; III, 122, 123.
Asterius (Arianer) II, 132.
Aterbius III, 2 ff.
Athanasius (von Alexandria) I, 138, 141, 168, 170, 226 f.; II, 140.
Athanasius (alexandrinischer Diakon) III, 55.
Atticus III, 270.
Augustinus I, 9, 16, 26, 36, 53, 82—85, 92 ff., 138; II, 95, 132, 143, 149, 158, 171, 195, 202; III, 114 ff., 240, 254, 259, 271, 272 ff., 277.
Aurelius (von Karthago) I, 94; III, 275.
Aurelius Victor I, 125, 127, 193.
Auxentius (von Mailand) I, 54, 143; II, 76.
Avitus I, 88; II, 240.
Avitus III, 45, 227.

Bar Anina II, 50, 51; III, 44, 67.
Barbatianus II, 171.
Bardesanes II, 115, 131.
Basilides II, 29, 45, 238.
Basilius (von Caesarea) I, 169, 173, 175, 180 f., 195, 259; II, 89, 139.
Bassus I, 45.
Beatus (von Libana) III, 237.
Ben Aciba II, 54; III, 188.
Benigna III, 249.
Bläsilla (Mutter der Paula) I, 243.
Bläsilla (Tochter der Paula) I, 61, 62, 242, 243, 284 ff.; II, 52, 179.
Bonosus (Freund des Hieronymus) I, 112, 114, 136, 140, 152; III, 68.
Bonosus (Bischof von Sardica) I, 274.
Borboriten II, 28.
Buddha II, 157.

Caelestius III, 257 ff., 265.
Cassianus (Semipelagianer) I, 36; III, 88, 240.
Cassianus (Enkratit) II, 29.
Cassiodorus I, 91.
Castorina I, 54 f., 165; II, 219.
Castrutius I, 80; II, 219.
Catina III, 203.
Celantia I, 12.
Celerinus III, 249.
Cerealis I, 226.
Chromatius (von Aquileja) I, 64, 76, 141 f., 164 f.; II, 100, 111, 165; III, 48, 58, 61, 81.
Chrysogonus (Anhänger des Rufinus) III, 75.
Chrysogonus (nach anderen Handschriften Chrysocomas) I, 139, 142, 164.
Chrysocomas s. Chrysogonus.
Chrysostomus I, 19, 84, 108; II, 20, 30, 138, 243; III, 50, 54, 88, 93 ff., 130, 134, 224.
Clemens Alexandrinus III, 64, 77, 166.
Clemens Romanus III, 64, 77.
Constantinus (Kaiser) III, 159, 189.
Craterius II, 192.
Critobulus III, 270.
Ctesiphon I, 94, III, 263 ff.
Cyprianus (Diakon) I, 84; III, 125, 127, 130.
Cyprianus (von Karthago) I, 204, 262; II, 137; III, 215.
Cyprianus (Priester) I, 95; III, 234.
Cyrillus (von Alexandria) I, 52.
Cyrillus (von Jerusalem) I, 40.
Cyrillus (unbekannter Mönch) I, 174.

Damasus (römischer Bischof) I, 38 f., 54 f., 57, 143, 170 ff., 191, 197 ff., 212 ff., 262, 275; II, 74; III, 86.
Dardanus I, 93; III, 235.

Decentius III, 209.
Delphidius I, 48; III, 229.
Demetrias I, 90, 93, 135; III, 252 ff.
Demetrius (von Alexandria) III, 90.
Demophilus (von Konstantinopel) I, 177.
Desiderius I, 71, 79; II, 106, 222 ff., 224; III, 157.
Dexter I, 68; II, 130.
Didymus I, 10, 18, 48, 63, 213; II, 13 ff., 23, 25 ff., 37, 74 ff., 165, 219, 234, 245; III, 44 ff., 104, 183, 228.
Diodorus (von Tarsus) III, 228, 229.
Dionysius (von Alexandria) I, 34, 70; II, 165, 265; III, 77, 186.
Dionysius (von Diospolis, Lydda) III, 53, 142.
Donatus (römischer Grammatiker) I, 45, 113, 115.
Donatus (Schismatiker) II, 131.
Domitilla (Flavia) II, 4.
Domnio I, 66; II, 93, 169, 223.
Domnus I, 106.
Dracontius II, 88.

Ebioniten II, 29, 57; III, 181.
Elpidius II, 88.
Epiphanius (von Salamis) I, 17, 32 f., 68 f., 198, 245, 250; II, 2, 87, 138; III, 1 ff., 54 ff.
Equitius I, 195.
Eubulus III, 51.
Eudoxius I, 168.
Eulogius (von Caesarea) III, 53, 272.
Eunomius I, 42; II. 116, 132, 257; III, 105.
Eusebius (Vater des Hieronymus) I, 107.
Eusebius (von Caesarea) I, 18, 191 f., 216; II, 56 ff., 68 ff., 133 ff., 165, 234, 251; III, 23, 35, 104, 165, 181 ff.
Eusebius (Bruder des Chromatius von Aquileja) I, 141, 164 f.
Eusebius (von Cremona) I, 39, 67 f., 81, 141 f.; II, 226, 244; III, 10 ff., 57, 78, 81, 212, 277.
Eusebius (von Emesa) II, 25, 64, 234; III, 133.
Eusebius (Origenist) III, 54.
Eusebius (von Vercelli) I, 144, 201.
Eustathius (von Antiochien) I, 168; II, 142, 234.
Eustochium I, 57 f., 64, 76, 223, 243, 250 ff., 297; II, 93, 97, 111, 145; III, 96 ff., 100 ff., 178, 199, 278 ff.
Euthymius III, 54.
Euzoius (von Antiochia) I, 168.
Euzoius (von Caesarea) I, 234; II, 139.
Evagrius (von Antiochia) I, 142 ff., 148 f., 156, 164 f., 172, 175; II, 137.
Evagrius Ponticus III, 264.
Evangelus I, 67, 98; II, 234 ff.
Exuperantius I, 98; III, 153.
Exuperius (von Toulouse) I, 71, 87, 89, 137; II, 182; III, 102, 162, 246.

Fabianus (von Rom) III, 45.
Fabiola I, 7, 80, 81; II, 183 ff; III, 17.
Facundus (von Hermiane) 1, 19; III, 93.
Faustina III, 248.
Faustinus III, 30.
Felicitas I, 266, 298.
Flavianus (von Antiochien) I, 181, 198.
Florentinus I, 195.
Florentius I, 54, 155, 159; III, 68.
Fortunatianus (von Aquileja) I, 89, 127, 141; II, 83, 245.
Fretela (Frithila) I, 85; III, 221 ff.
Furia I, 79; II, 179 ff.

Galla I, 226.
Gallienus I, 191.
Gaudentius I, 7, 93, 134; III, 250.
Gelasius (von Caesarea) II, 140.
Geminus II, 136.
Gennadius I, 36 f., 143; II, 88, 143, 155, 158.
Gildo I, 82; II, 239, 243.

Gracchus III, 98.
Grata III, 179.
Gregorius (Abt) III, 8.
Gregorius (von Nazianz) I, 42, 55f., 108, 177ff., 191: II, 44, 138; III, 64.
Gregorius (von Nyssa) I, 42, 108, 180, 186; II, 137, 138.
Gregorius Thaumaturgus II, 52, 54; III, 64.

Hedibia I, 87; III, 229ff., 244.
Helena (von Adiabene) II, 7.
Heliodorus (von Altinum) I, 76, 79, 108, 121, 141, 143, 147ff., 166f.; II, 100, 208ff.
Helvidius I, 59, 270ff.; II, 151.
Heraclas (von Alexandria) II, 235.
Heraclianus III, 252ff.
Heraclius I, 81; II, 218, 220.
Hesychius (afrikanischer Bischof) III, 166.
Hesychius (ägyptischer Bischof) I, 216; II, 103.
Hesychius (Schüler des Hilarion) II, 90.
Heros (von Arles) III, 267.
Hilarion I, 47, 63, 158f.; II, 5, 87ff., 228.
Hilarius (von Poitiers) I, 127, 139, 239; II, 11, 232, 245; III, 45.
Hilarius (römischer Diakon) I, 59, 204.
Hippolytus I, 210; II, 134, 234, 245, 267; III, 104.
Honorius (Kaiser) I, 52, 88; II, 240, 243; III, 61, 194.
Hydatius I, 46.
Hylas I, 148f.

Ignatius (von Antiochia) I, 272; II, 142, 248.
Innocentius (afrikanischer Priester) I, 52, 97.
Innocentius (Freund des Hieronymus) I, 53, 142ff., 148ff.
Innocentius I (römischer Bischof) I, 32, 34, 94; II, 195; III, 162, 209, 256, 274ff.
Johannes (von Jerusalem) I, 44, 67, 83, 94; III, 3ff., 52ff., 60, 80, 101, 258, 260, 274ff.
Josephus I, 125; II, 63, 131, 160, 234, 237, 260; III, 169.
Jovianus (Kaiser) I, 103; II, 71.
Jovinianus I, 65, 123; II, 148ff.
Jovinus I, 4, 141, 164f.
Irenaeus (von Lyon) I, 272; II, 135, 234; III, 202.
Irene I, 205, 269.
Isidorus (ägyptischer Bischof) II, 15.
Isidorus (Priester in Alexandria) I, 69; III, 13ff., 51, 53.
Juliana III, 252, 271.
Julianus (Diakon in Stridon) I, 148, 164.
Julianus (Kaiser) I, 48, 103, 117, 169; II, 257; III, 105, 168.
Julianus (von Eclanum) II, 158.
Julianus (Dalmatiner) I, 86; III, 247ff.
Julius (römischer Bischof) I, 204.
Julius Africanus II, 251; III, 166.
Justinus (der Märtyrer) I, 272; II, 134, 135.
Justus (von Tiberias) II, 137.
Juvencus II, 140, 251.

Lactantius I, 117, 205; II, 30, 140; III, 23, 186, 215.
Laeta I, 85, 108, 124, 134; III, 98, 250.
Laetus II, 180.
Lazarus (von Aix) III, 267.
Lea I, 58, 248, 266ff.
Leo I. (römischer Bischof) II, 195.
Liberius (römischer Bischof) I, 129, 141, 227.
Lucianus I, 216; II, 103, 136, 142.
Lucifer (von Calaris) I, 43, 169; II, 132.
Luciferianer I, 59.
Lucius (von Alexandria) II, 132.
Lucinius I, 24, 73, 81; II, 236ff.
Lupicinus I, 147f.
Lupulus II, 57.

Macarius (der jüngere oder nitrische) I, 152; II, 15.
Macarius (Schüler d. Antonius) I, 161.
Macarius (Freund des Rufinus) III, 33ff.
Magnus I, 69, 132; III, 31, 74.
Malchus I, 49, 63, 155f.; II, 85ff.
Manichäer II, 28, 257, 263.
Marcella I, 57, 64, 70, 78, 93, 226ff., 264, 268, 298; II, 145, 173ff., 223; III, 57, 71, 90, 164, 195ff.
Marcellina I, 227, 266, 298.
Marcellinus (afrikanischer) I, 92; III, 260.
Marcellinus (Konsul, Vater der Melania) I, 152, 228.
Marcellinus Comes I, 46.
Marcellus (von Ancyra) II, 131.
Marcion II, 21, 28 ff., 31, 45, 53, 115, 162, 257; III, 181, 200, 234.
Marcus (von Teleda) I, 174.
Marcus (römischer Bischof) I, 204.
Marius Mercator I, 34; III, 276.
Maximinus (von Trier) I, 138.
Melania (die ältere) I, 26, 148, 152, 227, 289; III, 2, 68, 86.
Melania (die jüngere) III, 86.
Meletius (von Antiochia) I, 43, 168f., 175, 180.
Methodius (von Olympus) II, 166; III, 165.
Metronia III, 249.
Minervius I, 87; III, 102, 228.
Minucius Felix II, 137.
Montanisten I, 237ff.; II, 28, 115, 257.

Nebridius II, 239.
Nectarius (von Konstantinopel) I, 181, 203.
Nepotianus I, 58, 80, 141, 179; II, 208ff.
Niceas I, 142f., 148f., 164.
Nicolaiten III, 105.
Novatianus I, 209, 239; II, 131, 137.
Novatianer I, 237ff.; III, 26, 105.

Oceanus I, 69, 81; II, 192ff.; III, 30, 42, 57.
Olybrius III, 252.
Onasus I, 57, 281ff.
Ophiten II, 28.
Optatus (von Mileve) I, 34, 52.
Origenes I, 11, 19, 25, 34, 59, 63, 82, 180ff., 206, 209f., 212ff., 248, 283; II, 19, 25ff., 37ff., 45, 52ff., 56ff., 64, 81ff., 103, 114ff., 132, 142, 196ff., 207, 234, 245ff.; III, 1ff., 22ff., 38ff., 103, 117, 146, 165ff., 179, 200, 214, 229.
Orosius I, 35, 91, 94; III, 221, 259, 261, 267, 272.
Orsiesius I, 71; III, 139.

Pacatula I, 93, 134; III, 250.
Pachomius I, 18, 71, 226, 259; III, 139ff.
Palladius I, 35, 106; III, 10, 88, 96, 97, 268.
Pammachius I, 66, 69f., 114; II, 109, 147, 165, 188ff., 203; III, 18, 42, 57, 71, 90, 103, 164, 178, 195ff.
Pamphilus I, 216, 234; II, 115; III, 33ff.
Papias II, 237.
Patera III, 229.
Paula (die ältere) I, 33, 35, 57, 64, 76, 85, 223, 225ff., 242ff., 297; II, 3ff., 93, 97, 111, 145; III, 4, 92, 95ff., 139.
Paula (die jüngere) I, 134; III, 98, 274, 275.
Paulina (Gattin des Pammachius) I, 80, 243.
Paulina (Gattin des Praetextatus) I, 276ff.; II, 188ff.
Paulinianus I, 49, 83, 109, 215; II, 1, 14, 218; III, 7ff., 11, 71, 78, 141, 148.
Paulinus (von Antiochien) I, 43f., 168f., 175, 180, 197f., 245; II, 2ff., 5.
Paulinus (von Nola) I, 74, 79, 82; II, 11, 224ff.; III, 156.

Paulinus (von Mailand) III, 258.
Paulus (von Theben) I, 55, 159 ff.
Paulus (von Concordia) I, 54 f., 127, 143, 160.
Paulus (ägyptischer Bischof) III, 80, 83.
Paulus (afrikanischer Kleriker) III, 116.
Pelagius, Pelagianer I, 34, 91, 94, 109; II, 158; III, 213, 218 ff., 254, 256 ff., 277.
Petrus (von Alexandrien) I, 174 f., 227.
Philomene II, 29.
Philo II, 57 ff., 131, 135.
Philo (ägyptischer Bischof) II, 88.
Photinus II, 30, 131.
Pierius I, 216; II, 165; III, 104.
Pinianus III, 86.
Polykarpus (von Smyrna) I, 272; II, 237.
Pontitianus I, 138.
Pontius II, 137.
Porphyrius (Neuplatoniker) I, 124, 151; II, 27, 30 ff., 160, 257 ff.; III, 67, 106, 108, 119, 146, 164 ff.
Porphyrius (Bischof von Gaza) I, 85.
Posidonius (Abt von Theben) I, 36.
Postumianus I, 35; III, 141, 154.
Praesidius (afrikanischer Kleriker) I, 34, 84; III, 123, 129.
Praesidius (Adressat eines unechten Briefes des Hieronymus) I, 12.
Praetextatus, Vettius Agorius, I, 58, 276.
Principia I, 80, 92, 176; III, 196.
Priscillianus II, 132, 238; III, 181, 264.
Priscus III, 51.
Proba, Amicia Faltonia III, 252, 253.
Probinus III, 252.
Probus I, 195.
Profuturus I, 83; III, 116, 119.
Prosper, Aquitanicus I, 36, 50; III, 279.

Quintilianus, (römischer Grammatiker) I, 115, 124, 129.
Quintilianus, (Bruder des Exuperantius) I, 98; III, 153.

Rhetitius (von Autun) I, 127, 235.
Riparius I, 71 f., 95; III, 154, 157.
Rogatianus II, 93.
Rogatus I, 243.
Rufina I, 243; II, 3.
Rufinus (von Aquileja) I, 9, 34 ff., 43, 54, 62, 67 f., 82 f., 108, 114, 140, 152, 154, 184 f., 253, 277; II, 19, 38, 77, 103, 113, 196; III, 2 ff., 22, 27 ff., 32, 64 ff., 81 ff., 86, 128, 169, 177, 258, 264.
Rufinus (praefectus praetorio) II, 185; III, 12.
Rufinus (römischer Priester) I, 81; II, 236.
Rufius Festus I, 193.
Rusticus (Gallier) I, 87; III, 244.
Rusticus (Mönch, späterer Bischof von Narbonne) I, 88; III, 245 ff.

Sabinianus (Dyotheletiker) I, 40.
Sabinianus I, 98; III, 151 ff.
Salvina I, 82; II, 239.
Sarmata I, 194.
Sarmatio II, 171.
Serapion II, 15.
Serenilla II, 223.
Sextus III, 218, 264.
Simplicianus (von Mailand) I, 34, 70; III, 57.
Simplicius III, 249.
Siricius (römischer Bischof) I, 275; II, 148 ff., 194; III, 12 ff., 28, 48 ff.
Sisinnius I, 71, 83, 87; III, 102, 116, 157.
Sixtus s. Sextus.
Sophronia I, 228.
Sophronius I, 74; II, 106, 137.
Sozomenos I, 51; II, 87.
Stilicho I, 72, 88; III, 177, 194.
Sulpicius Severus I, 35; II, 224; III, 141, 156, 202.
Sunnia (Sunja) I, 85; III, 221 ff.

Sylvester (römischer Bischof) I, 204.
Symmachus, Q. Aurelius I, 13, 275 ff.
Symmachus s. Sachregister.

Tascodrogiten II, 28.
Tatianus II, 45, 115, 131, 162; III, 105.
Tertullianus I, 209, 261, 270; II, 131, 137, 160 ff.; III, 166, 186, 215.
Theodora I, 81; II, 237 ff.
Theodorus (von Mopsuestia) I, 34; II, 20; III, 224, 277.
Theodorus (von Heraclea) II, 25, 245; III, 133, 228.
Theodorus (ägyptischer Klosterabt) I, 71; III, 139.
Theodorus (alexandrinischer Mönch) III, 54.
Theodosius (Abt in Rhossus) I, 54, 149 f.
Theodosius (Kaiser) I, 90, 177; II, 185, 230, 239; III, 252.
Theodotion s. Sachregister.
Theophilus (von Alexandria) I, 9, 18 f., 34, 69 f., 86; III, 3, 13 ff., 49 ff., 80, 83, 88 ff., 139.
Theophilus (von Antiochia) II, 245 ff.
Theotimus II, 140.
Therasia II, 224, 230.
Tiberianus II, 140.
Tichonius III, 237, 240.
Titiana II, 179.
Toxotius (Gatte der Paula) I, 243.
Toxotius (Sohn der Paula) I, 243; II, 3; III, 98.
Tranquillinus I, 68 f.; III, 30.
Tryphon II, 136.

Ursacius (von Pinetum) III, 28.
Ursinus (römischer Gegenbischof) I, 54, 143.

Valens (Kaiser) I, 107, 169, 171 f., 193.
Valentinianus I. (Kaiser) I, 145, II, 211.
Valentinus II, 29, 115, 257; III, 200.
Valerianus (Bischof von Aquileja) I, 141, 165, 198.
Valerianus (Mönch in Bethlehem) II, 57.
Venerius (von Mailand) III, 57, 61.
Victorinus C. Marius I, 115, 118.
Victorinus (von Pettau) I, 31, 188, 210, 270; II, 52, 137, 245 ff.; III, 45, 179, 186, 202, 235 ff.
Vigilantius I, 27, 68, 71; II, 224, 230; III, 29, 154 ff.
Vincentius I, 182, 187, 191; II, 1; III, 13, 55.
Vitalis (Bischof von Antiochia) I, 43, 170.
Vitalis (Priester) I, 80; II, 220 ff.

Zeno (Schiffseigentümer) II, 220.
Zeno (Priester) III, 8.

2. Sachregister.

Adoniskult III, 208.
Aesculaporakel III, 189.
Agapeten I, 279; III, 241 ff.
Allwissenheit Jesu II, 268.
Altercatio Luciferiani et Orthodoxi I, 58, 201 ff.
Amoskommentar I, 64, 66, 71; III, 102 ff.
Anonyme Adressaten der Briefe des Hieronymus I, 5, 86.
Antichrist III, 176, 234.
Antiochenisches Schisma I, 168 ff.
Apostelstreit (Gal. 2) III, 118 ff.
Apostelgeschichte, Revision der Übersetzung der, I, 78.
Apokalypse, Revision der Übersetzung der, I, 78.
— Kommentar zur, I, 99; III, 235 ff.
Apokatastasis II, 39, 196 ff., 249; III, 9, 36, 45, 180.

Apokryphen II, 98 ff.
Aquila, Übersetzung I, 182 ff., 206, 223 ff., 234; II, 46, 72, 104, 125, 127; III, 169, 191, 205, 213.
Auferstehungsgeschichte III, 281.
Auferstehung des Fleisches III, 19 ff., 36, 45, 52, 59, 62, 89, 97, 187, 201.
Auslegung, jüdische, I, 210; II, 54 ff., 63 ff., 120 ff., 197 ff., 259; III, 107 ff., 167 ff., 183 ff., 203 ff., 216 ff.
Auslegung, judenchristliche, III, 187, 204.

Beschneidung III, 220.
Bilderverehrung III, 10.
Bischof, seine ursprüngliche Identität mit dem Presbyter, II, 47 ff.
Brüder Jesu I, 272; II, 26, 267.
Buße, öffentliche, II, 184.

Cardinalpresbyter, Hieronymus als, I, 38.
Chiliasmus II, 123 ff., 263 ff.; III, 109 ff., 185 ff., 218, 232, 235, 240.
Christologie III, 9, 37, 53, 89, 91, 146, 221.
Chronik des Eusebius, Übersetzung und Fortsetzung des Hieronymus, I, 47, 55, 191 ff.
Chronik, Revision der Übersetzung der Bücher der, I, 73; II, 8, 93.
— Übersetzung der Bücher der, I, 75, 142.
Collatio legum Mosaicarum et Romanarum I, 20.
Creatianismus III, 20, 59, 260 ff.

Danielkommentar I, 72, 82; III, 164 ff.
Danielübersetzung I, 74; II, 101, 105.
Diakonen II, 235; III, 209.
Dyotheletismus I, 40.

Engellehre des Origenes II, 116 ff.; III, 52, 91.
Epheserbriefkommentar I, 22, 60 ff., 178; II, 13, 37 ff.
Erbschleicherei der Kleriker II, 212.
Erbsünde II, 202 ff.; III, 219, 261 ff.
Erklärungen der hebräischen Eigennamen I, 15, 63; II, 56 ff.
Erziehung, christliche, II, 243.
— der Priesterkinder II, 42.
Esra, Übersetzung des Buches, I, 25, 75; II, 103.
Esther, Übersetzung des Buches, I, 76.
Evangelien, Revision der Übersetzung der, I, 60, 215 ff.
Ezechiel, Kommentar, I, 73, 90; III, 199 ff.
— Übersetzung der Origeneshomilien zu, I, 56, 182 ff.; III, 200.
— Übersetzung des, II, 101.

Fegfeuer I, 40.

Galaterbriefkommentar I, 60 ff., 154, II, 26 ff.
Geburtsjahr des Hieronymus I, 45 bis 51.
Geburtsort des Hieronymus I, 106 ff.
Gnadenlehre des Hieronymus I, 266 ff.
Gotische Psalmenübersetzung III, 227.
Gräberschändung III, 220.

Habakukkommentar I, 64 ff.; II, 111 ff.
Hadesfahrt III, 146.
Haggaikommentar I, 64 ff.; II, 111 ff.
Handauflegung bei der Aufnahme der Ketzer I, 204.
Hebräerevangelium I, 19, 128, 207, 252, 255; III, 108, 204.
Heiligenkult III, 155 ff., 247.
Hiob, Revision der Übersetzung des, I, 73; II, 92 ff.; III, 166.

Hiob, Übersetzung des, I, 75; II, 101, 105, 172.
Historische Schriften des Hieronymus s. Hilarion, Malchus, Paulus.
Hohelied, Übersetzung der Origeneshomilien zum, I, 59, 212 ff.
— Übersetzung des, I, 75.
— Revision der Übersetzung des, II, 93, 102.
Horenandachten I, 260; III, 138.
Hoseakommentar I, 71; II, 13; III, 102 ff.

Jeremia, Kommentar I, 91; III, 212 ff.
— Übersetzung der Jeremiahomilien des Origenes I, 91, 182 ff.; III, 213.
— Übersetzung des, II, 101.
Jesaia, Kommentar, I, 55, 66, 72; III, 178.
— Kommentar zu Jesaia 13—23 I, 66, 80.
— Traktat zu Jesaia 6 I, 55, 72, 188 ff.
— Übersetzung der Jesaiahomilien des Origenes I, 56, 182 ff.
— Übersetzung des, II, 101.
Inspiration II, 124.
Joel, Kommentar I, 71; III, 102 ff.
— Übersetzung des, II, 101.
Jona, Kommentar I, 27, 64 ff.; II, 195 ff.; III, 132.
Josua, Übersetzung des, I, 76; II, 103.
Judenhaß des Hieronymus II, 126 ff., 206; III, 189.
Judith, Übersetzung des Buches, I, 22, 76; II, 100 ff.

Katholische Briefe, Revision der Übersetzung der, I, 78.
Ketzertaufe I, 204.
Kindertaufe I, 108 ff.; II, 231; III, 269 ff,
Kirchenbegriff II, 270.
Kirchengesang II, 42.
Klosterregel III, 139 ff.
Könige, Übersetzung der Bücher der, I, 74; II, 100.
— Kommentar zu den Büchern der, II, 172.

Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum I, 15, 63; II, 68 ff.
Lucashomilien, Übersetzung der Lucashomilien des Origenes, I, 63; II, 79 ff.

Märtyrer, satisfaktorische Bedeutung der, III, 201.
Maleachikommentar I, 71; III, 102 ff.
Marnaskult I, 85; II, 91; III, 99.
Martyrologium Hieronymianum III, 164.
Matthäuskommentar I, 23, 67.
Michakommentar I, 64 ff.; II, 10, 111 ff.
Mönchsgelübde III, 145, 151, 251, 255.
Mönchsromane I, 15; II, 85 ff.
Monogamie der Priester II, 48, 192 ff.

Nahumkommentar I, 64 ff.; II, 111 ff.
Nehemia, Übersetzung des Buches, I, 75.
Nicänische Canones I, 97.

Obadjakommentar I, 66; II, 195 ff.
Origenismus s. Origenes, Rufinus, Johannes von Jerusalem.

Päderastie III, 109, 189.
Paulinische Briefe, Revision der Übersetzung der, I, 78, 220,
Pentateuch, Übersetzung des, I, 74; II, 19 ff., 105.
Philemonkommentar I, 61; II, 18 ff.
Physiologus I, 12.
Polemische Schriften des Hieronymus s. Helvidius, Jovinianus, Pelagius, Rufinus, Vigilantius.
Prädestination II, 269; III, 193, 210, 232, 269 ff.

Praeexistenz der Seelen II, 40, 53, 250; III, 9, 20, 59, 79, 214, 260 ff.
Prediger Salomonis, Kommentar, I, 62; II, 52 ff.
— Übersetzung des, I, 75; II, 102.
— Revision der Übersetzung des, II, 93.
Predigten des Hieronymus I, 16, 89; III, 142 ff.
Priestererbschaft III, 209.
Priesterkleidung III, 210.
Providenz II, 124; III, 33, 220.
Psalmen, Kommentar, I, 89; III, 22 ff.
— Revision der Psalmenübersetzung, psalterium Romanum, I, 25, 60, 222 ff.; III, 226.
— Revision der Psalmenübersetzung, psalterium Gallicanum, I, 73, 85, 222 ff.; II, 92 ff.; III, 223 ff.
— Übersetzung der Psalmen aus dem Hebräischen, I, 74, 90; II, 100, 105.

Quaestiones hebraicae in libro Geneseos I, 15, 62; II, 61 ff.
Quinta, Übersetzung, II, 46, 125, 177.

Reliquienkult II, 6 ff., 73, 141 ff., 265; III, 155 ff., 190.
Rhetorik in der christlichen Predigt II, 34, 56; III, 148.
Richter, Übersetzung des Buches der, I. 76.
Ruth, Übersetzung des Buches, I, 76.

Sabbatfasten II, 237.
Sacharjakommentar I, 71, 87; II, 13, 182; III, 102 ff.
Samuelisbücher, Kommentar, II, 172.
— Übersetzung der, I, 74; II, 100.
Schöpfung der Welt III, 91, 92.
Schriftstellerkatalog I, 14, 60 ff., 64; II, 128 ff.
Seelenschlaf I, 40.
Seelenwanderung II, 249.
Serapistempel I, 89; III, 98.
Selbstmord II, 202.
Septima, Übersetzung, II, 125.
Sexta, Übersetzung, II, 125, 177.
Sprüche Salomonis, Übersetznng der, I, 75; II, 102.
— Revision der Übersetzung der, II, 93.
Sündenfall, vorzeitlicher, II, 53, 249; III, 85, 89, 180.
Sündlosigkeit der Christen II, 158 ff.; III, 218, 258 ff., 263.
Sündlosigkeit der Maria III, 268.
Symmachus, Übersetzung, I, 183, 206, 223; II, 46, 72, 104, 125, 177; III, 169.
Syneisacten s. Agapeten.

Taufe des Hieronymus I, 129,
Taufgebräuche III, 191.
Taufunterricht im Kloster III, 141 ff.
Theodotion, Übersetzung, I, 183, 206, 223; II, 46, 104, 125, 177; III, 169.
Teufel, Beseligung des, III, 89 ff., 181, 187.
Titusbriefkommentar I, 61; II, 44 ff.
Tobias, Übersetzung, I, 76, 143; II, 100, 101 ff.
Todesjahr des Hieronymus I, 52.
Tonsur III, 138, 210.
Totenklage III, 219 ff.
Traducianismus III, 20, 26, 59, 260.
Traumgesicht des Hieronymus I, 61, 153 ff.
Trinitätsdogma I, 170 ff.; II, 232 ff.; III, 19, 39 ff., 52.

Übersetzungsgrundsätze des Hieronymus I, 182 ff.; II, 109 ff.
Ubiquität Christi II, 175.
Ubiquität der Heiligen III, 159.
Unterricht, Elementar-, I, 111 ff.; III, 250.

Vigiliengottesdienst III, 99, 157 ff.
Virginität, Spekulationen über die, I, 254 ff.

Viten, alte des Hieronymus, I, 37 bis 40.
Volksfrömmigkeit, christliche, II, 90 ff.; III, 208.

Weihnachtsfest, Termin des, III, 147.
Wiederkunft Christi II, 263; III, 17, 176.
Wiedertaufe der Arianer I, 59, 204.
Willensfreiheit des Menschen II, 24, 43, 231, 269; III, 219, 261 ff.

Zinsnehmen der Christen III, 210 ff.
Zephanjakommentar I, 27, 64, 65, 107; II, 10, 111 ff.
Zölibat der Priester III, 155 ff., 162.

3. Literaturregister.

Achelis, H., I. 210, 260; III, 164.
Appendini, F., M., I, 105.

Baer, G., II, 92.
Baethgen II, 105.
Bardenhewer, O., III, 241.
Basnage, J., II, 79.
Bernays, J., II, 160.
Bernoulli, A., I, 31; II, 128 ff., 133 ff., 141 ff.
Bidez, J., II, 85.
Bigne, de la, I, 31.
Brochet, J., III, 2 ff., 18, 27, 33, 36, 47 ff., 60, 70, 79, 86, 87, 92, 93, 155.
Bock II, 157.
Bonwetsch, N., II, 53; III, 167.
Bousset, W., III, 176, 238 ff.
Bulić, F., I, 105.

Caspari, C. O., I, 30; II, 92.
Chapmann, J., I, 284.
Chapuis I, 32, 249.
Clericus, J., II, 59, 107.
Collombet-Lauchert I, 142, 147.
Conrat, M., I, 20.
Corssen II, 92.
Cramer II, 83.

Danko, J., I, 105.
Dobschütz, E. von, I, 217.
Dräseke, J., I, 170; III, 222, 227.
Duchesne, L., I, 12, 238; III, 164.

Ebrard II, 138.
Ebert, A., I, 13, 194.
Ehrensberger, H., II, 92.

Friedrich, J., I, 238.

Gebhardt, E. von, I, 217; II, 138, 143.
Geyer II, 6.
Gheyn, J. van den, III, 57.
Gildemeister II, 5.
Gilly, W. S., III, 155.
Goelzer, H., I, 117.
Grandgeorge I, 122.

Hahn, J., III, 237.
Haller II, 150 ff.
Harendza, G., III, 96.
Harnack I, 162, 198, 199, 207, 209, 213, 235, 262; II, 27, 29, 30, 53, 64, 80, 150 ff., 188, 238, 246, 267; III, 22, 39, 200, 212, 232.
Hauck, A., II, 224 ff., 227.
Haußleiter, J., I, 31; III, 236 ff.
Herding, G., I, 31; II, 128.
Hoberg II, 109.
Hodius, H., II, 96.
Huemer, J., II, 133, 140.

Ihm, M., I, 262.
Israel, W., II, 87.

Kaufmann III, 222, 227.
Klostermann, E., I, 11, 32, 184 ff., 249; II, 58, 62, 66, 68 ff.

Krüger II, 29, 53.
Krusch III, 164.
Kunze II, 86.

Ladeuze III, 140, 141.
Lagarde, P. de, I, 29, 30, 63, 74; II, 58ff., 92.
Leipelt I, 148; II, 11.
Lindner III, 155.
Loofs III, 257ff., 259, 262, 269.
Luebeck, A., I, 114, 116, 118, 124ff.

Maffei, S., I, 28.
Marca, de P., III, 155.
Martianay, J., I, 29, 42, 83, 84, 96; II, 98.
Mauersberg, H., I, 284.
Migne I, 28, 31.
Möhler III, 115, 134, 136.
Molinier II, 5.
Mommsen, Th., I, 31, 45, 193; III, 164.
Morin, G., I, 12, 15, 30, 45, 90, 260; III, 22ff., 236ff.
Mühlau, J., III, 222, 224, 227.

Nestle, E., II, 107.
Nijhoff III, 135.
Nowack II, 65, 108.

Ohrloff III, 226.
Overbeck I, 16, 83; II, 129; III, 115ff.

Paucker, C., I, 12, 117.
Peyrat, N., III, 155.
Pitra I, 248.
Pouget, A, I, 29, 83, 84, 96.
Prächter, II, 157.
Preuschen, E., I, 35, 36, 162; III, 179.

Rade I, 177.
Rahmer II, 50, 62, 66ff.
Ranke, E., I, 29.
Rauschen I, 43, 56, 58, 60, 62, 63, 75, 76, 79, 82, 170, 177, 197ff., 227, 268; II, 75.
Reifferscheid I, 29.
Reinkens II, 2.
Revue, biblique, III, 137.
Richardson, E., I, 31, 64; II, 128, 143.
Ritschl I, 248.
Roeder, L., I. 113.
Rossi, J. B. de, III, 164.

Sanders, L., II, 48, 98ff., 177.
Schanz, M., II, 89, 128, 136; III, 155, 164.
Schermann, Th., II, 75, 79.
Schiwietz III, 139, 140, 141.
Schlatter II, 6, 9.
Schmid, R. A., I, 120
Schmidt, W., III, 155.
Schmidt, A., III, 163.
Schöne, A., I, 8, 18, 24, 31, 43ff., 47, 56, 139ff., 150, 170, 192ff., 295.
Schubert, H. von, II, 86.
Sebenico, F. von, I, 105.
Seeberg, R., I, 237.
Seeck, O., I., 13.
Seidenstücker, E., I, 38.
Seipel, J., III, 210.
Simon, R., I, 77.
Spanier, M., II, 70.
Stilting I, 35, 52, 146.
Sychowski, St. von, II, 128, 134ff., 141.

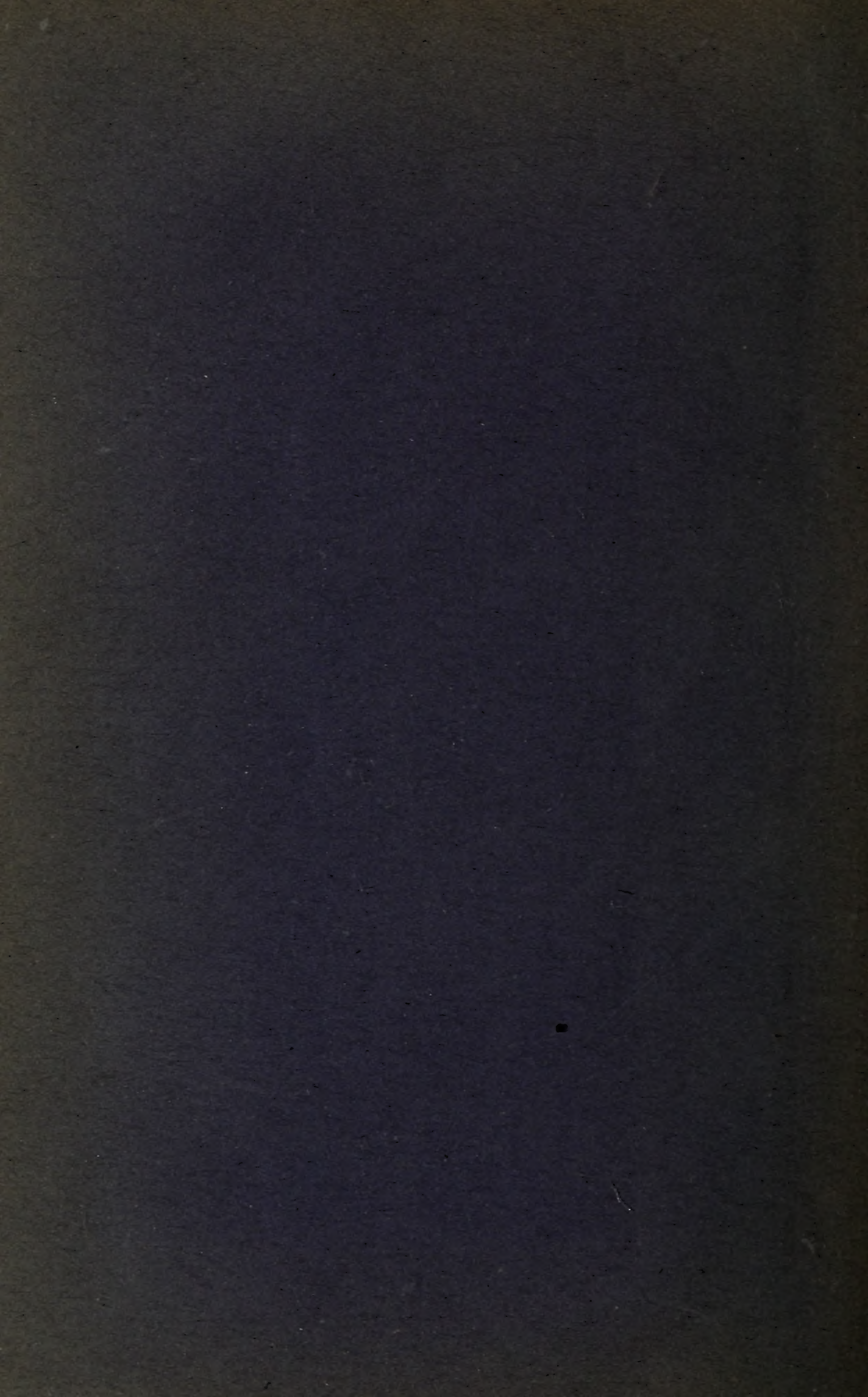
Teuffel I, 112.
Thierry, A., I, V.
Tillemont II, 62, 171; III, 43, 92.
Tischendorf, C., I, 29.
Tobler II, 5.

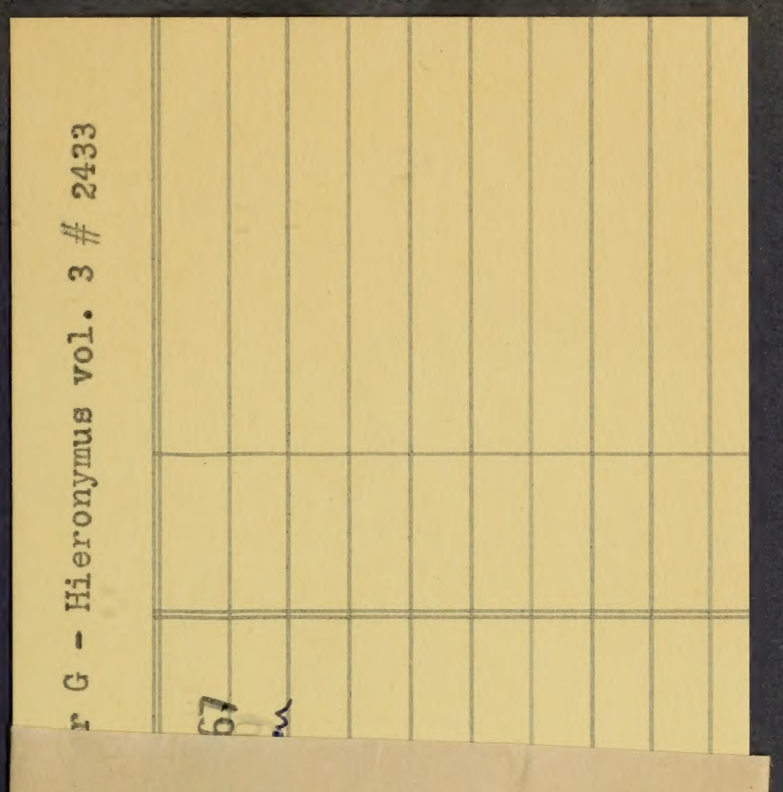
Vallarsi, D., I, 28 passim.; II, 187 passim.; III, 259.
Ven, P. van den, II, 87, 143.
Vogel III, 155.

Waitz, H., II, 155.
Walch III, 155.
Weingarten I, 161.
Wentzel, G., II, 143.
Weymann II, 143.
White, H., I, 29, 217ff.
Winter, P., II, 89; III, 95.
Wordsworth, J., I, 29, 217ff.
Zahn, Th., II, 7, 20ff., 38ff., 64, 80ff.
Zangemeister, O., I, 50; III, 267.
Zimmer III, 259.
Zöckler, O., I, V, I, 10, 43, 57, 59, 66, 75, 76, 83, 109, 146, 163, 222, 243, 268; II, 80, 87, 107, 124, 182 214; III, 47, 60, 92, 94, 155, 194, 245, 268.

Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW. 48, Wilhelmstr. 29.






r G - Hieronymus vol. 3 # 2433

